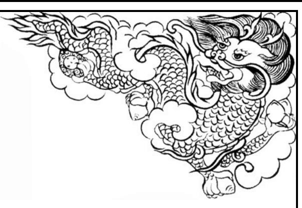
因明论集

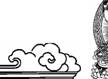
索达吉堪布　译

本册目录








解义慧剑论释科判

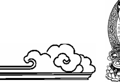






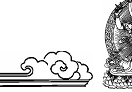

量理宝藏论释科判


















[1] 前面总分时为破许名言义共相为所诠，而此处藏文中是破许不相应行为所诠。





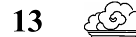








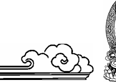


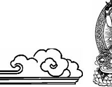






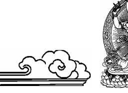





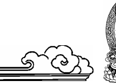








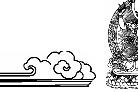










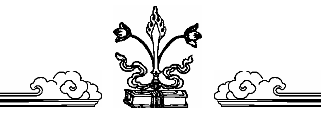













解 義 慧 劍

全知麥彭仁波切 著
索達吉堪布仁波切 譯

宗正尽断过，三义无怀疑，
妙慧智宝藏，文殊尊前礼。
深广难通晓，佛教之甘露，
何者欲品尝，赐彼智慧光。
诸佛所说法，真实依二谛，
世间世俗谛，超凡胜义谛。
二谛之自性，无谬解慧入，
修成净二量，胜妙之慧目。
显现此等法，皆依缘起生，
无所观待法，不现如空莲。
因缘齐全故，起生果作用，
诸具果性法，皆待各自因。
故知因与果，处及非处理，
行止诸作为，宗派工巧等，
皆源彼根本，是故彼者摄，
世间之学问，出世之学处。
缘起生诸法，皆具依自体，



住不共法相，坚硬湿热等，
名言此法尔，不可否认也。
一法由异法，建立遣余名，
安立无边义，以自体性住，
现量所取境。何者以反体，
假立似异法，分别识分析，
实体反体立，由此二方式，
亦了诸所知，彼广多安立。
因果体之法，真实中观察，
能生不可得，观待生亦无。
虽现各自体，体性本为空，
三解脱法界，胜义之法尔。
作用观待理，有实之法尔，
理终归法尔，缘由无所觅。
二谛之法尔，随同而衡量，
事势理成故，即是证成理。
现相与实相，自体现量显，
或依现量见，无欺比量他。
现量共有四，无误根现量，
以及意现量，自证及瑜伽，
现彼境自相，是故无分别。
设若无现量，无因无比量，

因生彼灭等，凡现皆不容。
若尔彼空等，依于何者知?
不依名言谛，不得证胜义。
五根所生识，明了受自境，
根现量彼无，如盲不觉境。
意根所生者，明断内外境，
意现量彼无，共知法识无。
依教善修行，终明受自境，
瑜伽现量无，不见超凡境。
现量领受色，如实除增益，
自心若有彼，知彼他无穷。
故以明知体，犹如知对境，
无待而自明，此即称自证。
依他现量受，能定现量者，
唯自证彼无，依他皆不成。
比量本现量，现量自证定，
归不误心受，而无余能立。
故依离分别，不错现量已，
于现前诸法，能除诸增益。
取境义共相，混合名能知，
是有分别识，圆行异名言。
不谙名言士，心现义共相，

依可混名念，于境行取舍。
若无分别识，破立名言无，
故比量学处，谁亦无法示。
分别衡量证，寻后等隐事，
分别比量无，皆成如婴儿。
依何能知何，即因彼宗法，
同品异品遍，三相全无误。
现量所抉择，因中能推测，
个别隐蔽分，依系证所立，
果因自性因，不得相违得，
破所破不得，如是归三因。
真实诸显现，本来等性故，
心净见清净，住净自性中。
有实依缘生，无实依假立，
是故实无实，自之体性空。
实相义空基，空性无异故，
现空离说一，各别自证知。
所有诸建立，归集证有是，
所有诸遮破，无遮非遮摄。
依量破立理，如理确定已，
他前亦合理，能说破与立。
破者即运用，三相自续因，

依于他承许，以应成语破。
名言亦有二，实现[2]符不符，
依于清净见，不净观现世，
二种名言量，如天及人眼。
彼二之差异，体因果用分，
似义无欺心，如理取境生，
观现世对境，遣除诸增益，
尽持分位义。广大之智慧，
缘如法性生，不可思议境，
遣除诸增益，具尽所智果。
胜义有二种，相似真实理，
能量观胜义，彼量亦成二。
依前而入后，犹如患目愈，
正量明目净，现见净等义。
无分别分别，二月梦绳蛇，
有错未错分，故成量非量。
若无量非量，误妄无误真，
永不可分故，宗派不容有。
真性中析已，现量及比量，
非量如何立，如是之戏论，
皆成体性空，故离诸戏论，

[2] 实现：实是指实相，现是指现相。

如火之热性，住名言戏论。
是故现与空，无离住万法，
方便方便生，遮一另不证。
不析量非量，唯依世人见，
趣入胜义谛，此说虽不遮，
见此生彼果，世间之现量，
依之比量故，未称不舍义。
无二名言量，净见成虚妄，
不净见海螺，白黄真假非。
无二胜义量，不知二谛融，
胜义堕戏边，自我毁灭矣。
所量世俗无，能量心自证，
析无如水月，终无别一谛，
涅槃真实际，诸法究竟故，
识境无别身，智相离中边。
如此深与广，慧眼睁开已，
定见佛佛子，诸具大慧者，
由经之妙道，显密乘法理，
难得谁已获，莫令空无果。
具此四种理，具备妙慧光，
不随他转智，定生四法依。
不具如此慧，如盲依盲人，

为名句易了，四依成颠倒。
是故不依人，而当依正法，
由说理成道，解脱说者非。
何者若善说，说者纵如何，
如佛为化众，幻现屠夫等。
违大乘义说，说者纵现似，
贤善亦无益，如魔化佛陀。
闻法而思维，依义不依句，
通达所诠义，何说皆无违。
为了义欲说，命名而知彼，
复勤戏论句，如得象寻迹。
耽著词句繁，妄念增无尽，
由此背离义，凡愚徒劳因。
用树之一词，境等外无止，
仅此亦知彼，名言必要已。
手指示明月，愚童视手指，
唯耽句愚者[3]，想知亦难知。
悟入意义时，知了不了义，
不依不了义，而当依了义。
佛陀遍知已，随众界根意，
犹如阶之梯，宣说乘次第。

[3] 原文是唯耽句不取义之愚者，限于字数仅能省略而译。

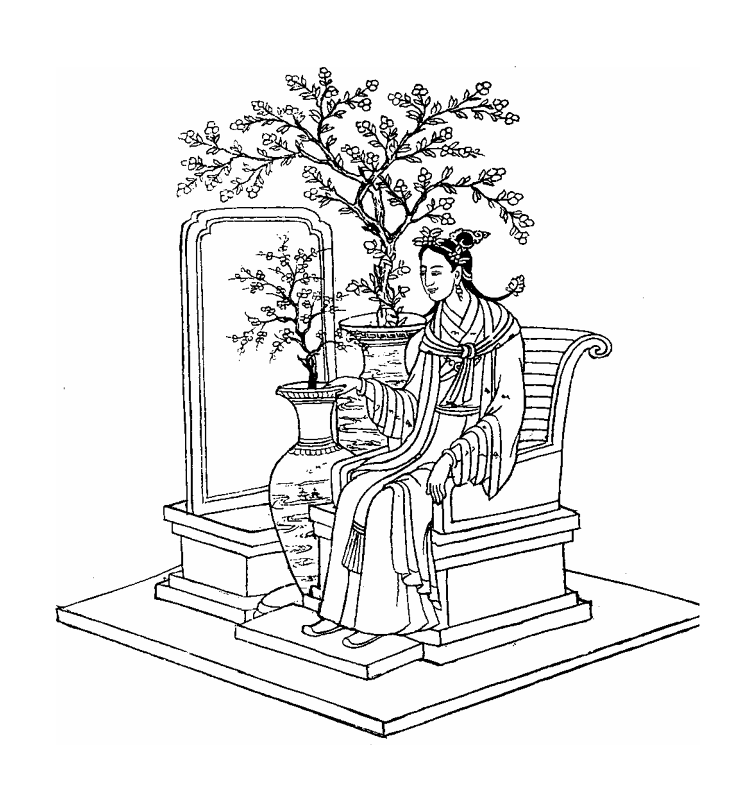
念及何用意，秘密意趣八，
依词以量害，必要说亦有。
是故四派至，究竟金刚乘，
下未证悟分，上者明抉择，
依教理更成，见而持了义，
天鹅水析乳[4]，智者游教海。
甚深金刚乘，六边四理印，
传承窍诀伴，无垢理抉择。
诸法本清净，大等性双融，
依凭二正量，抉择之真义。
显宗及生起，圆满大圆理，
词总隐究竟，无违入此要。
深得解了义，胜慧诸佛子，
持无尽法藏，教法证法幢。
实修了义时，不依随词语，
分别二取心，而依无二智。
有缘之本性，二取自性心，
彼缘彼虚妄，不证法性义。
缘有实无实，缘二缘非二，
如何缘亦缘，缘取是魔境，

[4] 天鹅水析乳：原文本是像水中析乳的天鹅之义，但限于字数只能以此表达。

此乃经中说。依凭何破立，
无法坏所缘，见无破立解。
离诸所能取，自然智自明，
遮诸四边戏，此说殊胜智。
如盲前日色，凡夫前未见，
如何思不知，凡愚皆生惧。
然依真圣教，破诸边之理，
上师窍诀力，如得目自见。
尔时得品尝，佛法甘露味，
百倍信喜眼，专注佛智身。
于此诸正法，究竟归等性，
得无说确信，说无尽法藏。
精通二谛理，见二谛融义，
如为精除皮，知勤诸方便。
故佛巧方便，方便称正道，
于师彼圣教，起不退转信。
得胜不住智，自解有寂边，
无勤大悲心，遍及时空际。
依择二谛理，四理而深思，
作用四法依，无垢胜因中，
甚深智慧果，普照遍一切，
印持觉性界，八种辩才开。

先前闻思义，不忘正念藏；
彼彼深广义，尽辨智慧藏；
所有经续义，通达了悟藏；
无余所闻义，不忘总持藏；
善说令众生，满足辩才藏；
妙法大宝库，普护正法藏；
三宝之种族，不断觉心藏；
无生等法性，得忍修行藏。
自在富不离，无尽八大藏，
佛菩萨赞叹，成三界怙主。
量因佛陀语，依量成立故，
量道生定解，见量语谛果。
所见极清净，大悲臻究竟，
善逝示道言，我得甘露味，
愿依四道理，四依得品尝。
分享此甘露，然于此浊世，
由反其道致，难尝法妙味，
见此以净意，最敬教心著。
愿此思所生，无垢慧生理，
略说之善根，众成文殊果。
蒙文殊语日，心莲以信启，
溢此善说蜜，愿善缘蜂喜。

此《解义慧剑》，我本有书写之意，近日承蒙智者净意幢（拉色丹毕嘉村）劝请，而于护地年三月二十九一日内，文殊欢喜（麦彭仁波切）撰写，愿吉祥！共有一百零四颂，善哉！



量理寶藏論頌

薩迦班智達根嘎嘉村 著
索達吉堪布仁波切 譯

梵语：札玛纳耶达讷德

藏语：擦玛热毕得

汉语：量理宝藏论

顶礼圣者文殊童子！

具见一切所知之慧眼，具成众生妙善之大悲，
具行无边事业之威力，怙主文殊上师足下礼。
妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，
智悲目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。
雪域千万智者之群星，虽启法称教典之莲苞，
然至吾慧阳光未普照，无法明现论意之花蕊。
以慧明目如实慎重见，法称论师所许之意趣，
具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

第一品、觀境

境之法相识所知。设若声称义共相，
无现二者皆为境。则违取彼二识误。
若谓境有然如绳，执著为蛇本错乱。



执杂境有故未错，由境无故执蛇谬。
设若二种显现境，除识之外异体有，
处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。
若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联己，是故他者不得知。
内身非为可见境，是故自己亦不见。
若谓与己常系故，彼二亦非可见境。
唯与自心相联故，纵说他者亦不解。
若谓相系各自心，是故言说他知彼。
二人所诠义共相，乃互异故无法合。
若谓各自人前有，二种心相皆雷同，
自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，
是故异体所取境，焉能执著为一体？
于同耽著为一体，应用名言故不违。
若谓虽本是异体，然错乱为一境取。
执为一体错乱故，成立彼非所取境。
依理观察本无有，多数仍旧耽著境，
如以指尖指示时，愚者误谓见虚空。
所量唯独一自相。若谓相违许二境。
取境式言自共相。若谓无现同所量。
彼无境之必要力，发等相即识本身，
浮现毛发实不成。若分析彼有实法，



存在与否乃共相。若谓二种无实法，
自证间接成立破。二颠倒识无有境，
以自证所领受故，彼等即为识自身，
无执有故乃错觉。谓若无非自相境，
相违无实成所量。建立所说所破法，
有实无实故无违。个别论师则声明，
外所取境智者破，识所取境此不容，
唯一所量亦非理。相异宗派各宣称，
乃为本性自在天，主物尘识及缘起，
自宗他宗所承许。传说阻隔不见故，
非识有依根能见。乃无情故非能见，
同时之中无相属。雪域派说境与识，
同时即为所能取。时间同故无相属，
无因有识诚相违。谓前刹那境为因，
同时乃是所取境。由境已生故识成，
同时之境无所需。由对境根及作意，
所产生者乃为识。食等虽是生子因，
似父母相境亦尔，是故对境有二果，
心识亦许为二相。远离一及众多故，
外境无有相亦无。依于世俗世共称，
则与量立成相违。明知俱缘因证成，
俱缘不允是他体，若为他体因不容，

如现二月蓝识同。他遮余边能否定。
谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，
由是三刹那性故，远离一体及多体。
由是三刹那性故，一刹那成不容有，
若一刹那不容有，显然已失三本性。
粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，
三时顿时不生故，现在刹那乃无分。
现外境乃识本身，此者显现外无有，
习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。
乃至承认有外境，期间因称所取境，
如若所知纳入内，境及有境别不成。

第一品終

第二品、觀識

识之法相即明知。由境而言成多种，
由识而言一自证，现而不定伺察意，
已决颠倒犹豫识。伺察意终不待因，
唯是立宗成犹豫，若观待因不超越，
真因或三相似因。二具理由伺察意，
若不摄三似因中，则成第四相似因。
伺察意若非似因，则已出现第三量。
若实决定仍非量，比量亦应成非量。
若定仍未断增益，则非能害与所害。

若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。
无决定失伺察意，成二则难立犹豫。
或如真实伺察意，倒伺察意何非理?
许则失真伺察意，非尔前者亦同非，
模棱两可成犹豫，设若容有坏定数。
若是倒识伺察意，亦应成量同等理。
设若无因伺察意，真实一切成真实。
若是倒因伺察意，则与意趣成相违。
知自他宗教典识，归四识非伺察意。
设若现而不定识，非为真实之正量，
一切现量成非量，现量决定已遮故。
已决识若以理究，则已成为不悟识，
颠倒识或正量识，此外他识不容有。
现量现在无分别，已决过去乃分别，
境时缘取方式违，彼二同体岂可能?
谓取种续乃现量，后知即是已决识。
种类非为现量境，所见境无已决识。
相违之故无同体，是现量故非回忆，
种类相违根对境，现见前后无差异。
若有决定非现量，执著相同乃分别，
是故以识可遮破，现量决识同体理。
境根极微相聚合，尽其所有刹那数，

生起领受之心识，即为异生之现量。
所有数目之分摄，乃以种类差别为，
所有内部之分摄，承许归属彼范围。
不欺不成即非量。不悟颠倒犹豫识，
三种正量之违品，乃以缘取方式分，
本体而摄即唯一。不执彼者非彼者，
乃不悟识有三类，尚未入境未圆满，
虽已圆满然未得。执彼即有非彼害，
乃颠倒识分为二，分别以及无分别，
彼一一分共五类。执彼复有非彼者，
乃犹豫相分二类，现前犹豫及隐蔽，
均衡偏重而执取。正量之识虽有二，
然归唯一自证量，非量之识虽有三，
然除不悟实无他。

第二品終

第三品、觀總別

缘取自相无分别，执著共相乃分别，
其中自相有实法，共相不成有实法。
实体反体总与别，显现遣余分别否，
其他论师另行说，我遵论典讲解许。
比量不取有实法，故彼实法非应理，
乃遣余故智者许，比量即以反体立。

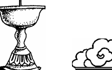
遣异类法即总相；亦除自类乃别相。
总别各自悉皆有，异体先后二分类，
异体别乃他实体，先后别则遮一体。
有称总别是异体。异体可见不得遮。
有说总别乃一体。纵一实体然非见。
境时形象相违别，若与一总相关联，
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。
总别若是一实体，纵许有支如何遮?
根亦应成有分别，诸违法成一实体。
倘若谓与一一别，相系之总有数多。
如此法相不成立，且坏一切破立理。
传闻法相同一总，与别乃为一实体。
相同乃由分别合，分别心法外境无，
若外境有相同法，见前未见亦成同。
相同不容一实法，非一不具总之声，
一总若未现心中，执同亦非堪当总。
部分相似普皆有，一切相同悉不具，
亦明显违正理王，所说一切之真理。
遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，
彼即遣余之总相，误为自相行破立。
若谓外境无有总，遣余增益无实法，
虽成与境无关联，是故失毁诸名言。

外境自相及遣余，妄执一体而取境，
唯得自身之法相，乃正量故实合理。
许异体总鸱枭派，谓一实体数论派，
诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

第三品終

第四品、觀建立遣余

无分别以显现取，名分别以遣余执，
彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。
对境所有一切性，一体不容有众多，
众多住一不可有，一法无有明不明。
诸现量前境尽现，一法不现不同相，
异体不容显现一，以显现取无轮番。
依如何存对境力，根识由此而生起，
无则决定不生故，识境互相无错乱。
现量亦即无分别，是故无需决定性。
现量远离分别念，以未颠倒立为量，
依彼抑或凭他力，决定之式行破立。
决定青色之反体，乃分别故是遣余，
误得照了境自相，内观自证许为量。
当知何者具定解，依凭彼者断增益。
决定增益二意识，以遣余而缘取故，
谓彼二者非现量，实是御知理者说。



名分别以显现量，破立应成同时知。
一事纵取众多名，实是异名非不同。
以反体分即遣余，于彼立名有实已，
自认显现乃错乱。否直接违而缘取，
许为遣余之有境。假立故遣无实境，
颠倒取境即自相。于自相之一异体，
遣余缘取共有四。作用法相同一性。
由习气力误为一。若谓原本同异体，
果识一异实相违。犹如心识及药物，
虽是相异有差别。破立一切异体事，
同时同地即了知。遣余不同之行境，
一体可分异反体。如词分别缘取式，
外境耽著为异体。未了一体为一体，
为令其知而分析。依于执著有与无，
遣余即有二分类。凭名分别之差异，
有无遣余亦分二。遣余乃识缘取式，
无情外境无遣余。境遣余即自相故，
成显现境失遣余。显现亦同境中有，
若许盲人当灭绝。有实遣余除无实。
由以显现不显现，对境而分有二类。
显现自身之法相，尽其所有决定识，
名言分别作剖析，故遣余成反体境。

自之法相不显现，无论观待不待因，
皆为名言分别境，是故决定亦遣余。
真实非真及二边，分别取式有三种。
无实遣余除有实。由有或无所破言，
遣余亦可分二类。诸无实法无本体，
无体性故非所知，由此于遮有实法，
假立称谓无实已。有实皆由因所成，
无需观待无实法，无实非由因所生，
故遮有实心前成。若谓兔角等本无，
然无为法二倒境，凭依显现为彼力，
彼对境得成立有。显现彼者即心识，
许总以量不可测，是故三种无为法，
二颠倒境皆无量。若谓设使无虚空，
则违世间及论典。无自相故非现量，
无相属故无比量，是故所谓有虚空，
绝无能立之正量。呈现蓝色乃显色，
孔隙即未见色故，庄严孔隙之虚空，
非为虚空之能立。谓若无为法皆无，
则与说常相违背。外道以及声闻宗，
此二常派许恒有，法称则于遮无常，
安立恒常之名言。根识如哑具明目，
分别似盲善言语，自证诸根齐全者，



充当彼二之联络。若谓无有共相故，
彼名应成无因者。欲诠所牵运用故，
诸词不定观待境。宣称若尔则言说，
法与有法成无义。境之本体同一性，
依欲说力用二语。除直接违遣余词，
彼即相互依存故，一者不成终无二，
由此遣余不容有。
汝亦直违若未除，则无法知彼本体，
若除不晓违品故，一切名言皆成无。
若谓非由遣直违，建立彼者有实法，
然见一境立其名，用名言时亦知彼。
命名之际若未除，非树木则树不成，
设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。
现见有枝有叶物，于彼立名为树木，
此名应用彼种类，种类非除遣余有。
遮遣其余运用故，诸词具有特定性。
所知等词无所遣，彼者否定实相违。
彼纵无余有实法，然有假立而否定。
谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，
无实则无必要力，是故反体无所需。
于此藏地多师许，有实反体为有实。
若尔则于总所说，此种过失难消除，

遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，
余若是树沉香非，彼之自性非他故。
受持法称意趣者，反而破斥大师理，
如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。
反体不成有实法，若析心识缘取式，
一切有实皆具足，是故遣余无此咎。
由此纵说一词语，亦具破立二功效。
二法不容是一体，反体本性不成立，
是故依凭说反体，成立自体之有实。
谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，
诸法不汇一体中，由此应成同体无。
青莲蓝色非异体，遣余分之又摄集，
分别识前乃同体，非取自相根行境。
亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，
彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

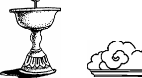
第四品終

第五品、觀所詮能詮

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。
自相分开而确定，无边无法立名称，
纵是运用名言时，亦难获得初自相。
过去未来非所诠，彼者无有自相故。
若依名言诠自相，眼根等则无所需。



外境无有关联故，诸根不能执相属，
衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。
最初应用关联时，虽已指示自法相，
然于共相取名称，为用名言而立名。
若根能取杂语义，即使无名亦应知。
若谓随从根门意，见名混如无分别，
否则见觉境异体，了知外境不现实。
有无分别之二识，顿时取一照了境。
纵次第取然速疾，故诸愚者执为一。
识亦乃为自法相，是故命名不应理。
若谓词语不诠别，类总所诠故无过。
外境无总设若有，于彼命名无需力。
谓予与总有联系，自相命名知自相。
弃无必要能力总，于真自相立名称，
若言自相无边故，无法立名此亦同。
雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。
于不相应行立名，如何了知无关色？
犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛。
若谓虽然无关联，相同错乱而取境。
相同致误则时境，偶尔错乱非皆误。
此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。
由名所知与能知。由讲用者之差异，



各各有二共有四，讲时分析而精通，
入时误为一体得。外境与识为自相，
二种共相乃无实，此等四者非所诠，
故胜义中无所诠。
分别本性即错乱，浮现名言义共相，
于彼耽著为外境，彼即假立名所诠。
迷乱习气熏染故，命名之时混合立，
名言时亦如是知，故虽错乱亦真实。
谓名义若未遮他，则成有实为所诠。
胜义之中虽不遣，显现遮遣乃迷乱。
不许共相为迷乱，是故岂能同彼等?
若谓诠说分别像，则成心识为所诠。
自相反体非所诠，错乱假立乃无实，
是故为令世人入，于分别像立名已。
谓若遣余总立名，则与不相应行同。
义共相若成实体，汝真实然为无实，
是故知无遣余境，则无所诠与能诠。
谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。
以错乱式取自相，是故名言实合理。
借助术语知关联，错乱关联无所需。
自相以及义共相，二者误解为一体，
纵于此三立名称，然无错乱无真名。

于此自相及共相，误为一体令趋入，
命名老人立名称，依此错乱取外境。
名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，
误为相属而实行，取境士夫不受欺。
所有遮破及建立，观待相违相属故，
观察正量法相前，当析相违及相属。

第五品終

第六、觀相屬

二法不容有一体，一体相属亦不容，
各自本体而存在，诸有实法无相属。
无有本体无实法，若有相属成有实，
何法不舍其他法，即诸相属总法相，
有实互不混淆故，无实无体故皆无。
一体无有二种法，无有二法无相属，
是故所作与无常，外境之上无相属。
若谓所作及无常，反体于声不成立，
则成三相不容故，境有同性之相属。
一实体境虽相同，诸反体于境若有，
反体无关则非因，相属成果或异名。
非前后则无彼生，若有前后无其一，
是故有实无实法，无有彼生之相属。
设若宣称灭与生，存在连结之相属。

彼若为常非有实，无常则成无穷尽。
若谓相互不观待，火与烟间是相属。
若尔目睹单一者，亦应决定二相属。
因果彼此观待利，是故相属不抵触。
因果有实与无实，所利能利难合理。
谓无不生是相属，则左右等成相属。
外境无则不生属，依观实体反体破。
有谓自相无相属，因果种类有相属。
种类若是因果性，不离先前之过咎，
若除此外种类有，总时遮破已究竟。
依此可将俱会集，差别以及差别者，
能作接触等相属，所有观点一并遮。
有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。
有谓无常依常有，称为会合之相属。
有谓所作无常等，聚集一境之相属。
有谓依他知他法，即是差别法相属。
有谓灭因现在果，称为连结之相属。
有谓我与所作二，则具能作之相属。
有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。
主仆以及配偶等，皆是相属愚者说。
承许外境有相属，依观一异而遮破。
若谓俱有等相属，以遣余连而理解。

俱有者等有能害，若无能害摄二中。
法称论师已弃之，多数恶念愚者取，
服呕吐药所吐物，除非犬外谁食用?
分别念境之前依，世间名言而分摄，
前后分别而衔接，立照了境应相属。
所作无常心连结，境前若成乃境属，
境前彼等若不成，非境能立辩方说。
假立亦有二类别，相符事实与不符，
相符获得照了境，堪当相属另者非。
若谓无则不生烟，若无彼者成无因，
若有彼者即已成，有实法之相属也。
纵有外境之烟者，设若无火则不生，
然执前后而衔接，非分别念无法连。
法相名相之相属，以及总别之相属，
皆以错乱立一体，方得成立非其余。
谓凡有彼灭如瓶，声亦有即自性因。
已生之法决定灭，无需其余之灭因。
谓灭观待他因故，此无观待不成立。
所毁灭事有实法，灭法无实此二者，
皆牵涉灭之名义，然二者悉无需因。
瓶灭无实不待因，有实自成何需因?
他因所作彼不灭，是故成立灭无因。

谓灭无实因所作，若尔自成无观待。
无实法由因所造，及因何者皆未作，
彼二意义实相同，如见无与无所见。
谓聚齐全然如芽，此无观待不一定。
此等聚合皆变迁，观待之故非不定。
谓所作亦观待时。若观待时所作变，
则成毁灭无观待，不变如前无损住。
谓聚无变之一体，是故此因不成立。
聚合犹如后萌生，一体之故初应成。
谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。
有障无障异体故，虽许一体已成二。
谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，
然由稻芽不出生，是故此因不一定。
稻芽观待自种故，是无观待因不成。
谓作有非刹那灭，观待毁灭之因也。
苗芽观待各自因，有实灭非待他因，
灭法无实无需因，是故不需他灭因。
成直接违一实体，此外他法悉非理，
有碍无碍皆一致，彼三太过不遮此。
谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。
常者若不起功用，乃无实故实一致，
若能力变失常有，若无变则违能作。



何法非作彼无实，如虚空常亦无作。
有法常有之遣余。遮有实即所立法。
谓宗法以现量成。缘取所破无需生。
有谓唯一分别受。邪分别皆不容有。
是故刹那而空无，破起功用之因成。
谓自性常诸分位，变化故可起作用。
二者若一二法违，若为异体违能作。
谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。
起始刹那若不灭，粗大改变焉容有?
遮破能起功用者，周遍成立无实法。
言有害因之前行，无观待因非密意。
是故对治二邪念，方宜说此二种因。
谓以五层定因果。太过分故此非理。
因果即是能所利，因分近取与俱有。
彼即随存与随灭，有此二种三层次。
法相不成之太过，误他于此无妨害。
凡由非因所产生，彼者即非彼之果，
形象相同而误解，假立彼之名称已。
石及柴等非火因，火因本为火微尘，
微尘合而为一因，方是石柴等如根。
抑或前后之因果，互为异体而存在，
犹如由从火与烟，所生之果烟有别。

单独自相及共相，相属事相非应理，
乃是唯独于共相，误为自相之遣余。
能乐欢喜论师言，凭借伺察定相属。
诸尼洪师则承许，依凭正量定相属。
依量之力所产生，具有遣余决定性，
错乱伺察一实法，由此决定彼相属。
有实外境无相属，二种相属皆增益，
共相误认为自相，由此生起相属念。

第六品終

第七品、觀相違

何法能害于某法，此即彼者之违品。
违品有实不并存，无实互绝之相违，
观待对境之差异，而承许有此二种。
许不并存能所害，若经分析非应理。
是故所害与能害，犹如因果为异体，
令其所害无能力，此因即称能害者。
诸不并存相违者，有实法涉能所害，
彼乃相续非刹那，即是所生能生故。
谓刹那若不相违，相续不成违非理。
由从前前刹那中，前所未有后后生，
于彼增益为相续，能遣除之无过咎。
谓违微尘若并存，则已相违不并存，



不并存则毁一者，由此因果成同时。
有者承许已隐晦，有者则许遇而转，
个别承许无接触，此等常派皆错谬。
设若并存失相违，若转则违许常有。
是故微尘生微尘，令无力故不相违。
有谓三成事刹那，有说长久相共存。
长期共处不并存，此一相违实稀有。
接触令无能力生，三刹那境违品灭，
生起决定令增益，不复生即识相违。
谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
如若有分成无尽，故三刹那难消失。
刹那原本无部分，相续亦唯刹那生，
微尘刹那不同故，于三刹那灭违品。
有者如是而声称，冷触无阻之功能，
生具功能无功能，如何冷触无需用。
冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，
值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。
谓所断体或断种，无论如何亦非理。
亦有断种之对治，定无增益无二过。
犹如相属此相违，亦于实境不成立，
唯以分别念增益，而安立此为相违。
除非可见不可见，无定相违之他量。

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，
有者说用具力因。自体唯依火共相。
若谓某法离他法，即是互绝之相违，
分类直接间接违，间接违亦许二类。
实体反体之相违，各有二种共六类。
若离他法是相违，所有相属成相违。
若承许此相违破，相属则立皆失毁。
谓异体属或无关，是自本体遮他体。
相违可得遮破故，可见不得成无需。
说异体法是相违，实是假立如相属。
依因与识之差异，安立一体与异体。
异互利害属与违，无利无害唯他体。
遮非自即直接违，间违自破非能遍。
谓蓝等非违不破，是互绝而非相违。
互绝相违遮一体，是彼以非彼者破，
互绝之二有实法，可见不可得遮破。

第七品終

第八品、觀法相

三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。
法相能了境之法，名相所了心之法，
事相所了所依法，彼等即是能所立。
三法悉皆需理由，若无一切成错乱。



有谓法相具实体，无需法相需无穷。
有谓义虽无所需，建立名言则必需。
余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。
安立之因未决定，所立之果若决定，
法相已成无必要，未定无尽皆失坏。
因事相立所立义，是故无穷无过失。
三相垂胡未决定，唯定所作及花白，
无常黄牛亦应知。许谓名言亦复然，
若无可耽非所知，设若有可耽著事，
则彼乃后之法相。若尔枝桠亦复然，
无有枝桠非为树，彼有枝桠则树木，
亦成法相无止境。谓枝虽无他树枝，
然枝本身即建立，与檀香树无别体，
是故不成无穷尽。名言纵无第二者，
名言自身之法相，建立所知本体故，
名言岂成无穷尽？何时了达名义系，
尔时名言得成立。因及法相此二者，
各有二类总及别，总别以三论式竟，
第四之后无所需。谓若三相无三相，
不成因有则无尽。三相唯一烟之法，
无差别而无他法。依于此理亦能除，
法相应成无穷过。有谓安立名相因，



因相何故不同此？有许三法皆齐全。
待名相故此非理。乃遣直违义反体。
雪域诸师承许言，法相之过归摄三。
运用论式视为过，则义反体无转他，
若未运用定为咎，不住事相成无义。
此等过失若合理，智者顶饰何不许？
不遍过遍不容有，即是法相之总过。
名言义之诸否定，唯此三者别无他。
谓立事相与不立，法相不容有事中，
遮遣抑不遮名相。彼二辩论不害此。
有谓法名一实体，名言许为名事相。
名相即以名为体，故见法相之根识，
亦成有分别识矣，证成义理亦实有。
名相事相亦非理，命名运用即名言。
具有缘由名言识，即是名相之法相。
事相命名予理由。如是知已三门行，
依此形成彼名言。乃观待义之名称，
是故彼者为假有，有实不成故假立。
谓法名相非一体，则自相因不应理。
名言之义误为一，由此运用名言者，
世间事中不欺故，焉违共许之比量？
法相所依即事相，分类有二真与假。

有谓三法自反体，即自行相可显现。
倘若如此则三法，应成无分别对境。
是故显现之反体，非为三法遣余前，
浮现三法自反体，则有遮破及建立。
法相名相自性联，事相多数暂时系。
错乱执为一体性，受故法名相属成。
事相名相之相属，智者现见而回忆，
于愚者前需建立，忆名名言之比量。
三法各二总与别，属此论式共六类，
反体亦六论式中，法相事相会无过。
谓属此论式法相，于事名相若遮遣，
成遮事相之垂胡，若不遮遣则过遍。
遍义反体不遍于，自反体故无过失。
谓名相违遮名言，直违事名无诤论。
是故有者显相违，相同论式亦容有。
谓法事相境一体，异体量不等皆误，
实有假有决定性，事法等量一本体。
彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。
不欺及明未知义，称为异名或分说。
法相若以二安立，名相亦应成二体，
若许法相名相二，总法相一不容有。
遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

无需不遍不容有，承许悟真义者具。
不欺及明未知义，相同了悟自相故，
名言量及胜义量，皆可运用此二者。
其中不欺具作用，作者所作三本性。
谓不遍于量无实，于染污识则过遍。
分析自相有无故，应理染污说欺惑。
依量之力引定解，定解违品乃增益。
彼之法相弃真理，分别他边有二类，
分别倒识及怀疑。有谓未悟骤然中，
了悟尚未遣增益。比量非由显现取，
乃是遣余彼对境，执著同他无有火，
是故许为颠倒识。定解增益此二者，
对境本体时间中，观察一体及异体，
三种辩论不害此。定解增益耽境一，
耽式相异故遣余。非量真实已遮破，
真实分说即错谬。是故正识即为量，
由此理当作分基。分类现量及比量，
观察彼等一异体，二量皆是有实法，
是故非为遮一体；观待对境一与异，
即非一体非他体；是故心之本体一，
观待对境为异体。比量非境与自证，
一体故离诤过失。所量二故量亦二，



除此他数已遮故。名称释词及说词，
彼者释说有四类，相违以及不相违，
时尔相违时不违。此等名称种类词，
诸位智者分二类。有许境时及行相，
错乱之分为现量。无自相故非现量，
由因决定可比量。有者声称取色识，
彼于所触是现量。不明处之差别致，
因法误解为现量。有谓分别境时相，
错乱之故非现量。分别错乱然不障，
根识犹如取蓝量。个别师言是非同。
不同对境异体故。有谓依于珠宝光，
推知宝珠非比量。若尔稻芽稻种等，
果因多数成荒谬。谓因所立纵错乱，
外境及分乃正量。如是之因无三相，
证成无有因差别。谓彼等量决定者，
由自他何所证知？有者承许自决定，
个别宣称他决定。此二弃理说理许。
二种境证与自证，以及比量自决定；
初者心未专注者，诸具错因他决定。
依起作用具串习，比量悉皆可决定。
有谓对境及本体，分析不容他决定。
彼等现量与分别，作用混淆一起已。

显现有实之有境，遣余之前有破立，
遮破则有遣除立，及不遣除二方式。
有谓直接与间接，亦是建立与遮破。
比量成为间接知。若非则成第三量。
是境是识有境识，由此建立二二四。
遮破反之分为四，破立亦以量证实。
所谓间接之证知，意趣作用或比量。

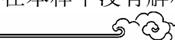
第八品終

第九品、觀現量

谓领受断增益错。现量不误离分别，
分别名言义执著。不错乱彼有四种，
由从对境及所依，补特伽罗现量分。
四种现量经部许，有部三类唯识二。
分开而立法相误，是故根识不错乱。
根即取境之能力，随存随灭决定成。
明现成立无分别，取自相故不错乱。
根即不共之因故，称谓根识如鼓声。
对境根识此二者，无间所生即是意，
依之而不错乱识，乃意现量之法相。
意现量虽有多种，犹如根识一自证。
无错乱故是正量，无相续故非决定。
从有色根而生根，是故根识具相续，

意根中非生意根，是故彼者无相续。
轮番以及相续际，二者悉皆有能害[5]。
是故根者乃根识，不共之因成意缘。
即自证故非他续，由此现量三步同。
缘取他境观待根，是故此中无二过。
证知自之本体识，即是现量智者许。
自生前所未有生，自证唯遮无情法，
是故自证及自生，无有相同之时机。
分开安立法相妄。修生无误真现量，
所有迷乱似现量。三种圣者三现量，
有学无学分为五，彼等有现及无现，
各有二类共十种。善修方便及智慧，
互为因缘将成就，如所尽所有本智。
三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。
方便薄弱二解脱，具习气故非本师，
修习方便明万法，断习气故即遍知。
已决识及决定识，乃分别故非现量，
所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。
异生凡夫之正量，由决定性行取舍，
离分别念诸圣者，由等持行经论说。
不可思议智慧者，彼之智慧无法测，

[5] 此两句颂词在本释中没有解释。





言词特征若决定，亦能推知前生也。
串习圆满明了彼，遮他边定而证实。
于此有谓依所依，识之初始最终二，
以火及灯作比喻，凭借现量可成立。
无尽自证不证实，灯火作喻非应理。
心不观待他因故，依因前际无始成。
因聚齐全无障碍，依因后际无终成。
谓业身心轮回因，为断二者经苦行。
无力无益无需故，尽业灭身非正道。
生因无明由其中，亦起烦恼业轮回。
从此处中生他处，彼之贤劣业所为。
慈等与我不相违，因非能断轮回根。
无我与我相违故，现见无我彼即除。
种子虽非有初始，然为火焚见后际，
如是轮回虽无始，然见无我成后际。
生起明心因已齐，无障碍故决定起。
串习畏等生明受。无二取故成无谬。
有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。
非自性故有方便，及除因故解合理。
谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。
观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。
谓由修习空性悲，变成彼性虽可能，




然诸所知无有边，建立遍知实困难。
主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。
了达一切必要义，诸智者称一切智。
悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。
抑或凭借比量者，成立彼为一切智。
纵经劫间有所说，然于镜内顿时现，
如是所知无止境，佛智刹那即彻知。
所有错乱之心识，即承许为似现量。
彼有分别无分别，无分别亦根与意，
分别有三说六种，为除邪念而分说。
见与决定立量果，接触证境许量果，
说彼差别差别法，有许根识为量果。
所立能立之因果，承许此二为量果。
彼者自证量果者，立识宗派多数同。
境证派依各自见，分别安立量果理。
诸位智者承许说，火之自相为所量，
烟生遣余识即量，证知彼者乃为果。
现火习气精藏中，生起现烟之习气，
是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

第九品終

第十品、觀自利比量

比量有二其自利，由三相因知本义。






宗法即法与有法，聚合宣说乃真名，
为持彼之一方故，任意一者用假名。
随欲说依前命名，理解彼义即真名，
依彼个别之缘由，了达他法许假名。
聚义即是宗法名，诸智者前原本成。
立名观待余相似，以及相属之理由。
法取所立之名称，相违之因妄执真，
为遣如此邪分别，或就组合而命名。
若说有法具错事，若遮诸边延误时，
若说真名失声律，为轻易知故说宗。
谓宗有法皆等同。就共称言有差别。
与法相属宗法名，即所诤事如具手，
与法相属有法名，不能确定如具首。
法与有法非所立，彼等不具法相故。
作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。
谓具不具所立法，乃是同品与异品。
思维二品直接违，复虑出现第三品，
有师不知量对境，分实反体而说明。
称实体法一异体，反体依于自反体。
实体反体如何分，无法决定其二品，
二者所涉实反体，诸智者前见成立。
若于外境行破立，量之对境不得知，

若于心前行破立，将成有无不定矣。
不许欲知为宗法，故观待事初成无，
若不许初观待事，宗法法相实难立。
初观待事定二品，其余二种观待事，
决定有无同异遍，启齿而说亦极难。
宗法二品若一体，亦以反体而区分，
诸因皆堕真违中，不定之因岂可能?
若许所知定二品，观待事三诚相违。
若许观待事亦二，观待彼因成二相。
决定同品异品二，此阿阇黎不承许。
若随实体与反体，各自分开毁名言。
依自反体而建立，观察此理无实质。
谓若二品非直违，一切破立皆失毁。
破立非由二品为，定量相违相属证。
依因所立相属力，决定有无随存灭。
宗以所立之总法，相同不同乃二品。
相同对境之宗法，假立遣余非二者。
于此无有他说过，论典意趣亦仅此。
所谓实体即有实，遣余之外无反体，
是故实体与反体，误为一体行破立。
依于有实无实法，以三名义立二法。
谓烟因中灰白物，三相之因总所知，

观察同品异品摄，则已失毁量安立。
烟及三相二遣余，与灰白色及所知，
自相紧密相联系，反体联二故合理。
遣破法因之二品，四种辩论他答错。
无遮名言即无遮，总反三品故合理。
凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，
真实任一事不齐，然识前许观待事。
于依遣余行破立，分开实体及反体，
二品辩过无妨害，精通量之对境故。
一相直至六相间，相似安立许他错。
宗法成立相属定，即因无误之法相。
二相及以同品遍，引出异品二过无。
可定非因怀疑故。决定是因能了故。
于此无有他说过。有者承许所诤事，
所差别法因事相。非有否定依诤事，
而是我等无诤议。别有否定无同遍，
所立之法与其同。因之事相即遣余，
于此无有他过失。具此法相之此因，
分门别类成多种。具德法称阿阇黎，
由论式言定三类。遮破所破具三相。
体不可得有四类。相违可得分二种。
四类热触灭冷触，故说论式十六种。



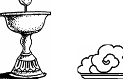
功能无阻非为火，无相续故非能灭。
论中虽说多安立，能灭即是前十二。
真实互绝之相违，因与立宗无论式，
然而彼所差别法，能遍相违可得因。
以量有害之相违，亦属能遍相违得。
实法相属已遮破，谓不并存聚生错。
相属境反属法反，故反相属心前成。
证成其是具三相，本体无别自性因，
彼之同分摄其中。一故不染他体过。
证成其有具三相，彼生相属即果因。
彼之同分摄其内。立异体故无过失。
有谓相属分九类，能知相属有四种。
于此安立相违背，非符论典之意趣。
凭借能所之差别，相属不知所立法，
唯依彼体或他义，相属之力方了知。
某因三相不成立。宗法因无不成因。
宗法外境或心前，即是不住不成立，
论者一或双方前，不能成立分析说。
不定生起犹豫因。非宗法外不成立，
不共不定有四类。异于宗法俱涉共，
分类正余不定因。见于二品不断异。
真正有余见同品，而于异品未现见。

异品中见于同品，未见相违之有余。
因成遍反即相违。不得自性因中摄，
是故相违有二类。刚刚勤生无常果。
恒常不变故相违。无常变故不同此，
如是无变亦非理。不可得因若分三，
反之相违亦成三。有谓以法及有法，
差别而有四相违。明说暗说法有法，
相违是以欲说致。若谓真因亦相同，
作用渺小故置之。意图所说此二者，
同等乃为所立故，证成利他相违等，
此三相违外不许。遮破他边固定性，
安立为因定数四。所立之因有四种，
功能亦当有四类。集量论说具五相。
理门论中所立许。于此不遍及过遍，
于因等同无诤辩。承许所立之事相，
分为真假证成妄。名言共相执自相，
即是所立之事相。此立有实及无实，
无有诤论之时机。相违成立宗上抵。
五类归纳说四种，由对境言比量分，
由此相违说四类，现量比量事理量，
承许共称乃增益，是故归属比量内。
谓如比量则现量，亦当分为二相违。



承许唯一是果因，可说不以现量成。
立宗即与受相悖，即是现量之相违。
如若三相事势理，抵触立宗因相违。
可信之词与立宗，抵触信许之相违。
彼分承许与自语。余谓圣教与自语。
阿阇黎许语差异。集量论以一比喻，
阐示圣教与自语。理门论教另说喻。
二量不害二所量，自语不害隐蔽事，
即是佛语我等教，说为归摄比量内。
是故以理成立教，乃是正量若不成，
则与自语等同故，即承许为能障性。
非凡共称教皆量，以量成立即圣教，
先许后察愚者举，先察后许智者轨。
谓违他教亦成彼。贪等非法离贪法，
非断见者一致说，沐浴贪等因不违，
如此诸论非圣教。若谓自语及论义，
障碍之中仅生疑，彼乃无咎之所立，
故非宗法之过失。此非由依障碍中，
生起怀疑成为过，是由彼词不证成，
所立安立为过失。立宗表明自意乐，
如若相违毁立宗。是故有过之言词，
辩论之时招自负。立宗与世共称悖，

即是共称之相违。声论派师所承许，
名义直属前已破。随意所说已证实，
是故共称亦成立。依有之因能遮破，
怀兔即是月亮说。此无比喻凡有者，
所有名词可说故，名词之义存在者，
可称月亮故相违。世间使用名词成，
承许彼者即共称。彼于一切所知法，
可故共称遍一切。有称则谓共称词，
于未共称违世间。于诸所知皆适宜，
用共称名如烹饪。可共称于事成立，
然依名称与说意，名词若成即说成，
故谓名成之共称。依于共称比量证，
相违不误不可能。共称若由事理成，
如比量境成决定。依欲说意所命名，
诸名无有何不用。是故涉及一切故，
共称于境不适用，此说他喻难寻觅，
非共同因如所闻。乃为讲说共相时，
怀兔作为比喻已，说明遍及诸所知，
达哲非树等亦同。冰片以及银水等，
以月亮名共称他，彼作比喻而证成，
具凉光月共同因。诸所用名乃共同，
若于一成于众成，此者乃为事势理，



若破共称亦坏汝。是故随欲所命名，
显然普及一切法，予以遮破世间害，
故违共称即意趣。有者将此分二种，
术语名言之共称。若尔名言非此义，
法相如是前已遮。谓直耽著之可说，
术语共称亦有二。讲时虽有此二种，
而应用时无差别。是故二种之说法，
讲成直说耽著误。前者名已成共称，
无比量故不可破，抑或彼无对立方，
由此决定故能害。后者说明此共称，
比量对境之差别。若知此理则成立，
共称相违智密意。

第十品終

第十一品、觀他利比量

他利比量自所见，于他宣说之语言。
立论敌论见证者，次第立破与裁决。
辩论双方以功过，实施制服及摄受。
如是而说有胜负，非尔无二论中说。
妄言谄诳虽制服，不许彼者有胜负。
世许夺施制服摄，取舍宗派则承许，
正士折服及受持。负处双方共有四，
乃知理者之意趣。立论三二共六过，



敌论三二亦有六，见证有三皆有一，
雪域派师许十六。若是负处前含摄，
非尔非为所制服，于见证者无负处，
竭力而为太过分。坏宗异宗相违宗，
舍宗异因及异义，不可解义与无义，
缺义重言不至时，缺减增加不能诵，
不知以及不能难，认许他难与避遁，
忽视应可责难处，责难不可责难处，
离宗义及相似因，即是足目本师说，
二十二种之负处。于彼具德法称师，
说彼部分非负处，若是负处可归二。
所谓坏宗之负处，即是说非能立支。
所谓异宗之负处，了知遮破归不定。
立宗与因等相违，若说立宗无所需，
未说则成因三过，因无过失非负处。
舍宗归属不定中，第二负处乃无义。
异因如若词圆满，不定未完非负处。
异义立论不定故，负处敌论非过咎，
由说而言予折服，非为除此之负处。
无义说非能立支，此外他者实非有。
不可解义非义名，摄于说非能立中，
具义说三敌论者，不解绝非立论负。



缺义诬赖无关语，归属非能立支中。
不至时即序颠倒。如若解义非负处，
若不解义则归属，说非能立支之中。
缺减二支之过失，无立宗等非负处。
增说摄于非能立，汝之观点非负处。
重言词重非过失，义重归摄非能立，
彼亦论式立为过，长篇故事非为错。
不随说若敌论者，未说立论之诸言，
非过需说未宣说，则摄不能难之内。
不知义于敌论者，非为不能难之外。
不能难者属不说，能立支抑不说过。
避遁真实非负处，有狡猾归不能难。
认许他难知不知，依次不定不说过。
忽视应可责难处，辩双不能难中摄。
责难不可责难处，唯不能难之负处。
彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。
相似之因为负处。值遇未遇相似因，
恒常无说与未生，果法同法及异法，
分别无异与可得，犹豫知义及应成，
皆是集量论所说。观理论谓增与减，
言说未言及正理，各喻所立无常作，
生过相似似能破，如是所许二十四，

陈那已破法称置。未知此等似能破，
讲说诸大论典者，多数未了前观点，
故乃笼统分开诠。三种人有六说法。
宣示三相真论式。五支立宗与应用，
结论三者属多余，周遍不全故非理。
二支亦用第三格，及第五格引立宗。
设若立宗未言说，语未圆满故需问。
愚前应用简与繁，二者先后无差异，
复加末尾结束词。于智者前唯凭因。
谓与集量之虚词，分析而说诚相违。
彼乃第三格所摄，是故无有何相违。
令他生起果比量。运用错误之能立，
即似论式之法相。义理思路语言分，
相似论式亦三种。说过而除邪思维。
对境本体用词分，故真能破有三类。
似能破过不说过。外道藏地个别师，
虽作定数不合理。即不说过说非过，
详细分类不可思。自续论式前已说。
谓应成四分十四，诸雪域派如是许。
能遮不能遮遣中，真似应成各有七。
六种与半不招引，第七之半则招引。
自续因亦同等故，因无周遍相违故，

似能破定非理故，应成分四不应理。
分二不成属多余，相违似应成减缺，
无因遍成实错谬，是故应成非十四。
说承许而立不许。建立应成具三相，
虽非真实证成语，反之则有立法相。
有谓应成法倒转，引出建立之言词。
应成语引自续因，宗法失毁诸论式，
应成语引自续义，语言反之非如实。
真应成反不引义。当知果自性法相，
三不可得不招引。余真因皆引能立。
倒转四种引自类，招引异类有十四[6]。
说许未立不承许。谓若承许乃是因，
则成容有第四因，承许若不堪当因，
以应成证不合理。于他遍计之假立，
以应成证无过失。雪域诸师如是说，
应成答复三方式。相违不成变成一，
若许似因变成二。最终一切相似因，
皆摄不成一者中。若谓不成分二同，
抑或相违彼成错。是故智者应成答，
以四方式而答复，以答不能颠覆者，
随从彼乃智士轨。何者了知诸破立，

[6] 十四：在自释颂词中有十六，但本释作者已说明这是蒙文本中出现的。

正理论典之教义，彼等智者得受持，
圆满正觉教真义。

第十一品終

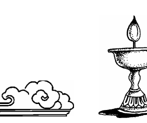
以往生世反复依，精通智者潜研习，
今生略闻一二次，根嘎嘉村论遍知。
全胜陈那法称师，集量释量彼诸释，
通达了知因明理，造此正理胜理藏。
为摧淡黄足目师，裸体派师鸱枭子，
受持现世美论士，声闻雪域诸论师，
彼等恶劣邪寻思，方造此部大论著。

虽具些微智力未得善说髓，
日夜勤奋论典略知未究竟，
时刻精进禅修背离佛喜道，
浊世满足之士慎思依智者。

弃说七论正理即如此，老生常谈我说此法理，
知理智者纵然欢喜此，多次听闻亦非愚行境。

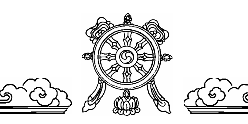
依凭善说启开慧眼已，如实善示所知真如义，
以此善愿得见万法智，而成一切有情之依处。

此《量理宝藏论》，乃出生于印度北方雪域，于声明、因明、声律学、诗学、修饰词、辞藻学名言之一切学问无所不知、具有讲辩著才华、无误通达《集量论》




与因明七论、于教理窍诀获得智慧光芒的释迦比丘根嘎嘉村吉祥贤，舍弃措辞语调，浅显易懂而诠释，于萨迦寺撰著。





解義慧劍論釋

——普照佛教之日

拉色丹毕嘉村尊者 著
索达吉堪布仁波切 译

依凭其意无二智，降伏无余诸魔军，
摄受一切诸含识，怙主文殊前敬礼。
天王成就仙人圣声闻，住十地大菩萨诸有情，
恭敬稽首礼拜其莲足，释迦佛前三门齐敬礼。
救度脱离深不见其底，无边无际三有之苦海，
趋至遍知宝洲赐慰藉，持彼妙法僧众前敬礼。
彻知无余佛教智慧藏，以其大悲开示之善说，
除善缘者心中之贫困，文殊怙主上师足下礼。
以简短语开显诸佛理，二谛实相殊妙之含义，
前所未有论典善说句，依师威力尽己所能释。

具有智慧的补特伽罗依靠曾经累积善根之因作为前提，根据各自的缘分品尝到如来教甘露的所有这些人首先认识到，众生在欲、有、见、无明四大瀑流盈盈充满、无边无际的三有之处周而复始地流转，与水车有六个方面的相

同点，（故如水车。）随之带着极不悦意的念头渴望弃离痛苦的惊涛骇浪，而弃离的办法只有如理如实洞悉万法的佛陀所宣说的妙法，除此之外，被数论派等宗派视为天尊的遍入天、自在天等天神，以及名扬世界的人间转轮王等，他们谁的教派中也不具有。从而将独一无二本师佛陀的圣教视为殊妙绝伦，倍加珍惜爱重。依照（《俱舍论》中所说：）“守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。”作为有幸步入如意宝般佛门的我们，相应各自的智力，在不久的将来必能越过轮回、寂灭二边而自在富有圆满功德法。佛教具有博大精深的特性，堪为包括天人在内一切众生唯一的吉祥依怙，甚至佛的名号也是千载难逢，远远超胜遍满奇珍异宝的大海与甘露汪洋。因此，我们要原原本本地按照闻思修的次第来进行。佛教也包括所诠与能诠两个方面，我们要通过认认真真、详详细细辨别这些道理的方式来品尝正法的美味。有关在闻法阶段重要性的问题，当参阅至尊上师（麦彭仁波切）所著的《声明论》来了知。

此处讲解通过思维的途径通晓意义要点的论典《解义慧剑论》分三：一、能说之名；二、

所说之论；三、圆满末义。

甲一、能说之名：

解义慧剑：

其中的"义"，通常而言，就是世间上人们共称"句义"中的"义"，它是指能诠与所诠中的所诠。而这里的"义"，是指世尊所阐示的因法相乘与果密宗金刚乘即显教密教如意宝以及解释它们密意的所有注疏。成为如实地通达佛法一切要诀的障碍，就是未证与邪证，由这种垢染导致我们不能轻而易举地品味到世尊的妙法甘露，而彻头彻尾地消除这所有障碍之后，再通过正理的渠道来抉择佛陀及其追随智者们所承许的意义所在，进而毫不颠倒、毫无怀疑地生起定解，就像白天现见眼前存在的色法一样。而通过听闻等途径深入研学此论结果必能在自他相续中生起这样的定解，故为"解"。

如果有人想：怎样才能生起定解呢？

依靠无误通达二谛实相的智慧来生起定解。由于凭借这种智慧能够顿时斩断不悟识、颠倒识与怀疑等愚昧之网，为此从同法的角度而称为"剑"，因为与锋利的宝剑劈斩莽莽密林的作用相仿。



我们要明确，此论的取名方式是以所诠与比喻相结合来取的。

甲二（所说之论）分三：一、初善造论分支；二、中善所造之义；三、末善结尾之义。

乙一（初善造论分支）分二：一、礼赞句；二、立誓句。

丙一、礼赞句：

宗正尽断过，三义无怀疑，

妙慧智宝藏，文殊尊前礼。

作者首先顶礼，对于依靠教理详加分析达到极点的意义，以更无高超的定解作为安立的界限来相应安立，这就是宗派。宗派的意义有符合实相的正确之义与不符合实相的错误之义两种。错误之义，就是指淡黄派等所安立的与实相不符的相似教理，以狡猾恶劣手段创立的宗派。佛陀安立的圣教是符合真正实相的圣教量，依之能够获得解脱与遍知果位这一点凭借正理可以证实，故而成立正确无误。淡黄派等，依于相似的颠倒教，是在对万法实相一无所知的同时加以推理宣称，因此纯粹是错误的，并且依之不能获得解脱与遍知果位这一点凭借正理也能证明。



为什么佛陀的圣教是正确的呢?

因为此教的宣说者是已经如理如实现量照见万法实相而尽断一切过失的缘故，他所指示的道完全与实相一致，因此正确无误，就像无有眼翳者的所见一样。相反，那些外道本师自己尚未断除迷惑，因此他们所讲说的教也绝对是错误的，如同有眼翳者的所见一样。

如果有人问：佛教是圣教量、本师遍知的智慧现量照见万法是正量这一点怎么成立呢?

由于通过正理的途径毫不颠倒地阐示所量的缘故，以比量足可证明本师是正量、佛法是解脱无与伦比的津梁，诚如理自在的论典等中所说的那样（由此也能证明佛法是正量）。对于现量照见一切所知的佛陀所宣讲的正确宗派，如果以宗法、同品、异品这三相或者三义的方式加以衡量，就能认识到它具有对意义无欺生起定解，无有怀疑黑暗而显露妙慧光明的特性。这以上阐述了安立论体并同等说明了圣教量、现量与比量。

在拥有如此无垢智慧妙力的主尊、超胜绝伦的本尊、智慧宝藏的文殊菩萨面前恭敬顶礼。本来，具有三量耀眼夺目无垢光芒者就是诸佛

出有坏无二的智慧，这一智慧就是文殊菩萨的本体。或者说，由于文殊菩萨是三量的源泉，故而在堪为智慧大宝藏的文殊菩萨前顶礼膜拜。这是作者了知理由而作的顶礼。依靠此礼赞句对三量之源泉的文殊礼赞，同时也表明对具有现量照见一切所知之智慧的佛陀、佛法圣教量以及通过三义对佛法生起定解进而见谛无有疑垢的诸位圣者即三宝礼赞，作者以了达三宝即是文殊菩萨之本性的方式而作礼，间接也说明我们必须要由经三义的途径来抉择、悟入具有现量洞晓万法之智慧的佛陀所宣说的无误佛教宗派。所谓的三义，在三量的场合是指三相推理，在其他场合当中，则是指观察名言量、观察胜义量、决定双运量等等。

丙二、立誓句：

深广难通晓，佛教之甘露，

何者欲品尝，赐彼智慧光。

远离有无、有无二俱、非有非无一切边微妙甚深空性胜义谛以及地道、十度等浩瀚广大的世俗法，这二谛甚深广博，因此极其难以通达，具有如此特性、大慈大悲如来的大乘显教密教甘露，一经品尝便能远远避开衰败过患。

对于往昔曾经积累过二资、渴望品尝到妙义美味的诸位有缘者，作者我怀着慈悲的心肠赐予能开启他们相续智慧的殊妙善说光芒——这部论典。这是立誓句。关于取名、礼赞与立誓的必要，按照一般论典来了知。

乙二（中善所造之义）分三：一、宣说所量之二谛；二、宣说能量之二理；三、宣说如此衡量之果。

丙一、宣说所量之二谛：

诸佛所说法，真实依二谛，
世间世俗谛，超凡胜义谛。

精通调化众生之方便、具有无量大悲、大彻大悟万法之真如而现前正觉的一切佛陀唯一为利益所化有情所宣讲一切妙法的所诠（意义）是真实依靠二谛来阐示的。

二谛究竟是指什么呢？

成为世间名言之心的对境就是世俗谛，作为出世间正智的对境是胜义谛，如《父子相会经》中云："了知世间此二谛，汝非他前闻自知，彼即世俗胜义谛，此外无有第三谛。"由于除二谛以外的第三谛不可能存在，因此轮涅诸法完全可包括在这二谛之中。其中，世俗谛是万法

的现相，在有戏论名言之分别心前真实存在，因此称为"谛"；胜义谛，是万法的实相，在远离戏论之圣者的智慧前真实不虚，故而称为"谛"。诚如月称菩萨亲口说："痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。"《入行论》中也说："胜义非心境。"我们务必明确，比原原本本证悟二谛的自性更胜一筹的其他证悟绝不可能存在，按照乘的次第，对二谛各自之实相证悟得越来越深入。

丙二（宣说能量之二理）分二：一、略说二理；二、以四理广说。

丁一、略说二理：

二谛之自性，无谬解慧入，
修成净二量，胜妙之慧目。

对于如是所量世俗与胜义二谛的自性或实相，如果依靠无倒的能量无谬如实定解的智慧深入领会，那么自相续中定能修成无有错乱之过垢的观察名言量与观察胜义量——二量如下文中所说堪为第一美妙的慧眼。言外之意是说，倘若不具备这样二量的明目，就无法一五一十地现见二谛的实相。

丁二（以四理广说）分三：一、能量四理；

二、宣说彼之作用四法依；三、宣说八辩才之果。

戊一（能量四理）分二：一、说前三理；二、说证成理。

己一（说前三理）分三：一、总说缘起显现；二、别说彼之因果体三理；三、随同三理而摄义。

庚一、总说缘起显现：

显现此等法，皆依缘起生，

无所观待法，不现如空莲。

凡是在世界上显现的这一切有实法，无一例外都是依靠里里外外的因缘，以缘起的方式而产生的，例如种子生芽、无明生行等等。假设是不观待内外因缘的任何一法，也不可能显现为受用境，就像虚空中的莲花不可能显现为所取境一样。正是由于这种原因，圣者龙猛菩萨才说：“未曾有一法，不从因缘生……”

庚二（别说彼之因果体三理）分二：一、宣说作用理与观待理；二、宣说法尔理。

辛一（宣说作用理与观待理）分二：一、真实宣说；二、彼之必要。

壬一、真实宣说：

因缘齐全故，起生果作用，

诸具果性法，皆待各自因。

显现的缘起也是通过因作用、果观待、体法尔这三种方式而存在。其中开头这一颂讲了前两种道理。种子之因与水肥、温湿等缘能产生自果的因缘组合样样齐全，故而能起到产生苗芽之果等的作用，这是作用理，因为这些因起到产生这些果的作用。可见，内外的这些有实法是在因缘面面俱到的情况下才这般显现的。如果因缘组成残缺不全，那么就不会生果，一旦因缘聚合齐全，即使不想有果也避免不了，这是永不欺惑的道理。

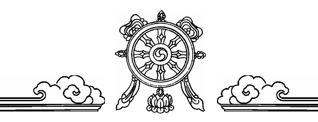
我们要清楚：世间上人们有目共睹、众所周知所有具备果本性的法都是一样，稻子的果实观待稻子的种子等等，有实法通通观待各自的因，这是观待理，因为是无则不生的推理。由此可知，这所有法不是由无因、他因中产生，而是由各自因缘聚合中生果的，因此是果观待因。如（《释量论》中）说：“无不齐全因，何故果消失。”又云：“无有无因果……”

壬二、彼之必要：

故知因与果，处及非处理，

行止诸作为，宗派工巧等，





皆源彼根本，是故彼者摄，

世间之学问，出世之学处。

为此我们要明确，由于一切法由因产生、果观待因而生、否则不会产生，所以因作用理、果观待理中，由某因生某果，某果观待某因，这就是处，例如，稻子的因产生稻果，稻子的果观待稻子的因，这是处……我们也要清楚，某因不生某果、某果不观待某因的一个法，产生彼果，彼果观待彼因，这是非处，例如，稻种产生青稞芽、青稞果观待稻种，即是非处……通过了达这样的处与非处的道理，在世间中也是知晓此事有果可得才去做，明知无果可图而放弃不做，可见世间的工巧等、内外一切宗派也是如此行止，都是以作用理与观待理为根本，换句话说，了知处与非处的道理都依赖于它们。由此可见，这二种理也完全包含了世间尽人皆知的工巧明、医方明等所有学问以及出世间方面佛陀所说的三学等一切学处。因此，正如世尊所说：善因中生不悦意之果、恶因中生悦意之果是非处，善因中生悦意之果、恶因中生不悦之果是处……也对此作了详细阐述。

辛二（宣说法尔理）分二：一、从显现世

俗角度而宣说；二、从空性胜义角度而宣说。

壬一（从显现世俗角度而宣说）一、真实宣说；二、彼之安立。

癸一、真实宣说：

缘起生诸法，皆具依自体，

住不共法相，坚硬湿热等，

名言此法尔，不可否认也。

诸法由缘起而安立，或者说不是缘起而生的法丝毫也不存在。以这种方式产生的现有轮涅所摄的一切法并不是他者所造而具有以各自之本体分别安住在与众不同各个自相中这一法相。比如，地的法相是坚硬、水的法相是湿性、火的法相是热性，“等”字中包括风的法相是动摇等等，诸如此类名言谛的这一法尔，是有实法的自然规律，这一点是任何一位智者也辩驳不倒、否认不了的，因为在名言中，这就是有实法的真相，就像依理无法否定火的热性一样。如《释量论》中说：“有实以自性，安住各本体，同类依赖于，遣除他有实。”

如果有人说：那么，应成派难道不是遮破了世俗自相成立吗？

虽然是遮破了世俗自相成立，但那是从观

察胜义作为出发点的，而并不是在世间人面前否定火的热性等等，因为对于这些，应成派也是按照世间共称来承认的，在世间中，热性以外的火根本不存在。

癸二、彼之安立：

一法由异法，建立遣余名，
安立无边义，以自体性住。
现量所取境。何者以反体，
假立似异法，分别识分析。
实体反体立，由此二方式，
亦了诸所知，彼广多安立。

名言的所有法都无一例外，在诸如瓶子的一法上，也是一样，从各种各样法的角度也有以“是”、“有”等来建立，以“非”、“无”等来遣余，这样的名言安立无边无际，这些意义在名言中不是由他者所造，而是以各自的体性安住着。就拿瓶子来说，它的自相是无分别识现量所取的对境，在它上面，尽管实际上不成立其他实体，但从无常、俱生以及大腹等反体行相的角度也可依心假立，那一事相中似乎异体的法，以名义混合执著的分别识来分析运用，名义混合执著、可以混合这一点在下文中将给

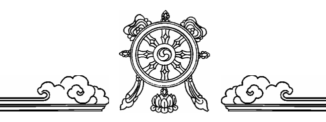
予论述。

我们要清楚，现量缘取外境自相的是无分别识，名义混合执著、可以混合这两者均是义共相耽著为自相而取境的，这两者都是有分别识。一切有实法也包括实有和与之相反不存在实体的假有两种。通过实有、假有两种方式，也能如理如实地通达无边无际的一切所知法相。由此广泛引申出的法相、事相与名相、相违与相属、境与有境、破与立、显现与遣余等等安立多之又多。

实有、假有的差别：不观待他法自主地显现行相，就是自相实有；与之相反称为假有。分类：实有包括能起功用的一切有实法，以理成立实际存在的法，相续稳固安住轮回阶段的法以及独立自主自在显现义共相四种分类。假有也包括四种，（一）部分假有，诸如，吝啬贪欲的部分；（二）阶段假有，诸如，不相应行；（三）增益假有，诸如“我”；（四）他法假有，诸如，婆罗门小孩叫狮子。

壬二、从空性胜义角度而宣说：

因果体之法，真实中观察，
能生不可得，观待生亦无。



虽现各自体，体性本为空，

三解脱法界，胜义之法尔。

上述的因作用理、果观待理以及体名言法尔理的法也就是因果体所有法，用观察胜义的一切理证在真实性的真如中加以观察分析，则了不可得。如果以破四边生的理证来分析，则由因生果的作用理极微尘许也得不到。如果以破有无生因等来观察，则果观待因而生的观待量也同样不存在，因为如果以观察这些的四种理或五种理或七相推理等来分析，则何时何地都得不到。显现各自本体的这些法，如果用离一多因等来剖析，那么并不是像以他法来空那样，而是各自体性原本为空，无有自性。世尊也说：非以空性成空性，非以无相成无相，非以无愿成无愿，而诸法体性即是空性。诸大论师也异口同声地说过：假设中观师说"有实法是空性"，那么中观宗将成为断见派，然而，中观师说"有实法自性为空性"，因此中观宗并不是断见派……

因此，这般显现的一切法如同幻化的马象等一样是在不成立实有的同时显现的，而在胜义中作用不可得，故而是因无相，观待不可得，

故为果无愿，法自身的体性不存在，故为体空性，具此三解脱门的法界无余消除一切戏论之网，是诸位圣者各别自证智慧所了悟的行境，这就是胜义法尔理。这样的法性是万法的究竟实相，而并不是由分析才重新产生或者通过修行重新形成那样，一切如来出世也好，没有出世也好，万法在这一法性中如如不动，为此称为真实际或者真如等等，名言中取上诸如此类的众多名称。《入中论》中云："若诸佛出世，若佛不出世，一切法空性，说名为他性。实际与真如，是为他性空。"《经庄严论》中也说："慧见唯心已，悟心亦无有，智者知无二，安住真法界。[7]"因此，除了这一迷乱以外所谓的轮回丝毫也不存在，消除迷乱以外所谓的涅槃丝毫也不存在，所以说有寂等性、轮涅等性以及大净等、无改自住之瑜伽等也极富合理性。弥勒菩萨亲言："我见本性非真我，非为劣住相异故，唯二者彼生误故，解脱唯是尽错谬。[8]"

庚三、随同三理而摄义：

作用观待理，有实之法尔，

[7] 唐译：心外无有物，物无心亦无，以解二无故，善住真法界。

[8] 唐译：我见非见我，无相非无缘，异二无我故，解脱唯迷尽。

理终归法尔，缘由无所觅。

概括地说，在名言中，作用理与观待理也是有实法各自名言的实相或法尔，因此正理归根到底就是法尔理，因为由因生果、果观待因这些也是各自的法尔。只要决定是法尔，所谓青稞的种子为何能产生青稞的果实、青稞的果实为何观待青稞的种子等等理由无可寻觅，因为这是有实法的必然规律，就像火的热性一样。

己二（说证成理）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说：

二谛之法尔，随同而衡量，
事势理成故，即是证成理。
现相与实相，自体现量显，
或依现量见，无欺比量他。

上述的世俗与胜义二谛的法性，依靠如实切合实相的一切正理衡量任何一者都能通达，这是有实法的事势理，或者由事势理间接证明，因此谁也无法凭借符合意义的词句来推翻，所以叫做证成理。如实显现的现象世俗与如实安住的实相胜义各自的本体作为现量的行境而断除增益，或者虽然本体不是现量显现但依靠现

量见到它的因（理由）而证知任何所证对境，就一定能够做到无欺推测其余所证事，例如，由烟的因推出火。证成理也有四种，现量衡量胜义的本体，如圣者入定智慧；比量衡量胜义的本义，如由缘起理证成无我；现量衡量名言的本体，如眼识了别青莲花的青色；比量推测名言的意义，如由现量见到的烟推测火。

庚二（广说）分二：一、现量证成理；二、比量证成理。

辛一（现量证成理）分三：一、总说；二、别说；三、摄义。

壬一、总说：

现量共有四，无误根现量，
以及意现量，自证及瑜伽，
现彼境自相，是故无分别。

证成理中，现量有四种，是哪四种呢？其一、不被眼翳、坐在船上感觉山在动摇之类的迷乱因所蒙蔽的根现量；其二、无有疯狂迷乱的意现量；其三、享乐受苦等无需他者而自我领受的自证现量；其四、瑜伽行者的等持现见在他者前隐蔽之某法的瑜伽现量。现量的对境不是单单的义共相而是显现对境的自相，因而

无有分别念。本来分别念有本性分别念、寻伺分别念与名义混合执著之分别念三种，这里是指没有名义混合执著之分别念，如云：“现量不误离分别。”

设若无现量，无因无比量，
因生彼灭等，凡现皆不容。
若尔彼空等，依于何者知？
不依名言谛，不得证胜义。

假设无有这些现量，烟等理由就不存在，为此比量也不复存在，因为比量是依靠现量见到的理由而产生的，如云：“由三相因知本义。”再者，如果现量不存在，则种子的因中生苗芽、最终苗芽灭亡等世间人们亲眼目睹的万事万物都不可能见到了，如果见不到这些事物，就说明这些不存在，结果凡显现的事物自性空等依靠什么理由来得知呢？因为不依靠世间显现这一名言谛的方便，就不能证悟方便生的空性胜义。意思是说，胜义谛并不是身语意的行境，因此谁也无法直截了当赤裸裸地展示它。诸位大德依靠如此显现的名言法，就像用手指指示月亮一样，让一切有缘者各自趋入证悟的境界，因此说名言谛是方便，依此而证悟的胜义谛是

方便生。圣者龙猛菩萨亲言：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”又说：“了知此缘起，去恶见网念，除贪嗔痴故，无染趣涅槃……”月称菩萨也亲口说道：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”

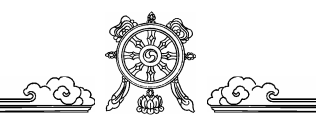
壬二（别说）分四：一、根现量；二、意现量；三、瑜伽现量；四、自证现量。

癸一、根现量：

五根所生识，明了受自境，
根现量彼无，如盲不觉境。

眼根等五根所生的眼识等，明明了了领受自己的对境——色等，这就是根现量。假设根现量不存在，就会如盲如聋，觉察不到外界自己的对境——色等，因为无有根现量之故。

以从“存在”的方面认定现量与“不存在”的方面作假设这两种形式加以阐述，以下正量也都依此类推。这些均如火与热性一样安住在有实法的实相中，如果认为这些安立是通过理证的渠道重新形成，那完全是错误的。这一实相只不过是依靠理证得以开显而已，就像仓库里的财物依靠灯而明显一样。这样来理解才是



智者之举。因此，关于这一点，不仅是在这里，而随时随地都要通晓。

癸二、意现量：

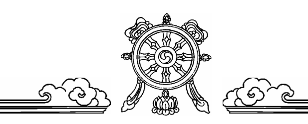
意根所生者，明断内外境，
意现量彼无，共知法识无。

由意根产生、明确认知色等外境与梦象等内境的有境，就是意现量，如果意现量不存在，那么共同了知内外一切法的识就成无有。在讲根现量与意现量的此时，就是总体认清这两种现量的本体，而并不是说单单的真现量。正量以前文中所说的“不误”作为特征，后面还要讲述。

癸三、瑜珈现量：

依教善修行，终明受自境，
瑜伽现量无，不见超凡境。

诸位瑜伽行者遵照上师佛陀出有坏及其随行的诸位大德巧妙宣说的圣教，通过无误的方便途径认真修行，修行趋于究竟时，无现入定中明确领受人无我与法无我，有现后得时明确领受见二千、三千及无数世界等自境互不混淆的对境，这就是瑜伽现量。如果瑜伽现量不存在，那么就见不到超越所有凡人行境诸位瑜珈



师境界的真义，结果瑜伽师与平凡者成了无有差别。如此一来，所谓的“瑜伽世间破，平凡世间者”等等说法均成非理。

癸四、自证现量：

现量领受色，如实除增益，
自心若有彼，知彼他无穷。

眼识通过现量领受而对自己对境的色法，能如实排除黄色海螺等增益，如果自己的心也有这样通过领受而不观待他法来断除对境的增益，那么它以自证不能了知而还需要有一个其他了知者，这样一来，它（其他了知者）也需要一个其他了知者……结果就成了无穷无尽，因为如果了知对境者与了知识者同时存在，那么了知识者还需要其他了知者……结果依然成为无穷。如果二者不是同时而是后识来了知前识，也如前一样成为无穷。

故以明知体，犹如知对境，
无待而自明，此即称自证。

因此，识与车、墙等无情法相反，以所具有的明知体性，犹如了知外境色法一样，也能自我了知，而不观待他法，自明自知，这就叫做自证。《中观庄严论》中云：“遣除无情性，

识方得以生，凡非无情性，此乃自身识。”所以，在这里刹那识并不需要其余能了知它者而自我了知，这就是自证。诸如前识了知后识、后识了知前识那样，这虽然是自相续的识作为对境，但也该归属在他证的范畴内。实际上，如果识存在境与有境二者，也同样是他证，刹那识并不存在境与有境二者，而且不是无情法、是心识、不需要其他能知者等等，关于这方面的分析，在理自在的论典中有详详细细的说明。

依他现量受，能定现量者，
唯自证彼无，依他皆不成。

对于依靠其余三种现量领受，能确定它是现量者唯有自证，因为（其余三种现量）是从它们明确领受自境的角度安立为现量的，而所谓“以自心领受如此如此”无需询问他人而成立，因为是自证的缘故。假设自证不存在，那么依靠其余任何推理方式都无法证明它们是现量。如果说蓝色是以眼识确立的，那么请问眼识本身是由现量还是比量证实的？假设说它是以现量证实的法，那么所立与能立要么是同时，要么是不同时，而无有其他情况，所立与能立同时不可能，假设二者并存产生则不该是所见

与能见，因为只要是同时生就互不观待。不同时也不合理，因为，第一刹那眼识如果是由它后面的识来断定，断定它的识仍旧需要他法来断定……结果如前一样成为无穷。再者，由于外观内观交替产生的缘故应成缘取蓝色的识中断，并且应成识不迁移到对境上……有许多过失。详细内容，在理自在的论典中有明示。假设凭借比量来证实眼识是现量，则不成立，原因是，只要一开始眼识本身没有现量领受，与之相属的法就无从安立，只是根与境等存在并不能证实眼识存在，这一点正如《释量论》中所说的那样。

壬三、摄义：

比量本现量，现量自证定，
归不误心受，而无余能立。
故依离分别，不错现量已，
于现前诸法，能除诸增益。

对于任何外境，比量推理依赖现量领受方得产生，因此它的根本就是现量。现量也是由自证领受自我确定无疑是现量的，所以一切现量归根到底就是不被内外一切迷乱因所蒙蔽之心的自证。而对于任何法来说其他能立无可寻

觅，因为原本就是由不错乱之心来领受的缘故，如同已经得到大象一样。为此，依靠远离名义混合执著的分别念而没有错乱因迷惑的根现量、意现量以及自证现量、瑜伽现量四种现量，对于所有成为现量对境的青莲花等一切法，能遣除非青色等增益，因为通过现量的途径能够如是证成它们，这一点我们务必要了知。可见，“由烟之因证成火”之类的所有比量，最终的落脚点就是诸如现见烟一类的现量。现量最终也要归属在以自心明确领受对境中，即归根结底就是自己如此生起领受在自心前毫不隐蔽的自证。如果在世俗中自证不存在，那么一切量的安立均不合理，因此我们必须分清一切论典中破的是自证成实。

这以上是将文殊上师的部分教言以旁述的形式讲述了一番。

辛二（比量证成理）分三：一、本体；二、分类；三、除诤。

壬一（本体）分三：一、以何心比量；二、以何因比量；三、以何方式比量。

癸一、以何心比量：

取境义共相，混合名能知，



是有分别识，圆行异名言。

瓶子等对境的一切法，依靠语言分别遣除非本身的他法而执为瓶子等的所取境就是共相，对此通过显现（自相）、假立（总相）误为一体而能了知自相，如《声明论》中说：“遣余之共相，误解知自相，共相外自相，无言说分别。”这样的义共相首先以心来缘取，进而就像了知、熟悉名言者将通过遣余把所说的名称瓶子等语言与所诠义混合一起那样以心来混合，从而能了解瓶子等，这就是名义混合执著之分别心。依靠这些，在世间中能完全运用破立一切有实法的各种名言，因为具有心、名、用三法的必要。

不谙名言士，心现义共相，
依可混名念，于境行取舍。

诸如幼儿与旁生不了知或不熟悉名言的众生，在心里也能显现义共相，尽管他不知晓名称，但将来可以混合，依靠名义可混合的分别心能够取舍一切外境，诸如通过分别的方式求水、避火。

若无分别识，破立名言无，
故比量学处，谁亦无法示。

如果这样的分别心不存在，那么对任何事物向外遮破、向内建立的一切名言在世间中也成无有。因此，依此比量确定外境以及所行所止的任何学处也无法向他众阐示。

分别衡量证，寻后等隐事，
分别比量无，皆成如婴儿。

故而，依靠分别心能衡量、确立寻求未来法以及追忆过去事等等现在没有现前的一切隐蔽事。可见，假设有分别的比量不存在，则依靠推理而取舍善恶的所作所为通通不复存在，结果所有人都成了刚刚降生的婴儿一样一无所知。

癸二、以何因比量：

依何能知何，即因彼宗法，
同品异品遍，三相全无误。

依靠烟之类的任何因而能了知火之类的任何所立，这就是此所立的因。此因在宗法上成立，所立随着此因而存在的同品遍，所立倒转、因也倒转的异品遍，这三相齐全，就能无误证成所立。所以，依靠三相齐全的因比量推测隐蔽事的所量，比如说，“有烟的山上，有火，有烟之故。”欲知有法与所立聚合的聚义就是宗的

法相，但在这里，聚义其一的有法被称为宗。有烟的因在有法上成立，就证明宗法成立，所立——火随着它的因——烟而存在，所立——火一经消失，烟的因也决定消失。

现量所抉择，因中能推测，
个别隐蔽分，依系证所立，
果因自性因，不得相违得，
破所破不得，如是归三因。

同品遍、异品遍需要依靠因与所立的相属而确定，为了易懂而结合比喻来说明，在所有同品上存在称为同品遍，在所有异品中不存在称为异品遍。由依靠四种现量的任意一种抉择的因中比量推测成为根等个别隐蔽分的外境，能够决定，这也是借助同体相属与彼生相属任意一种相属来证成某一所立的，由彼生相属证成果的因，就像上面以火的果作为因（理由），就叫做果因；通过同体相属而由该因证成所立，诸如“瓶子是无常，所作性故”之类将自性立为因，就是自性因；在某地运用可现不可得之因来建立无有所立的名言，如云：“面前的此地无有瓶子，可现不可得之故”立为不可得因，或者“东方无有冷触，强有力的大火蔓延之故。”

以违品可得遮破某一所破，就是不可得因。如此比量的所有推理归纳起来可归集在这三种因当中。这些在运用自续因时都同样需要三相齐全。

关于以上这四种理，如来在论藏中有详细阐述。《解深密经·对法品》中云：“理有四种，即作用理、观待理、法尔理、证成理……”其中对此作了广说。这是照见因果教典之意义的明目，因此诸位有缘者一定要在不离开此理的前提下而深入意义。

癸三（以何方式比量）分三：一、以所量而安立三种、六种；二、以建立方式而安立四种；三、以缘取方式而安立二种。

子一、以所量而安立三种、六种：

真实诸显现，本来等性故，
心净见清净，住净自性中。

如果用观察胜义的究竟中观与密宗所说的所有正理加以分析，那么在真实性中，如此显现的轮回涅槃等一切景象，本来就无有贤劣取舍等差别而是平等性的缘故。如果用观察名言的究竟量——金刚乘诸续部珍宝中所说的一切正理加以分析，则自相续清净者见到一切器情

全然清净，从而始终安住于实相清净自性中，这就是名言的究竟实相。

有实依缘生，无实依假立，
是故实无实，自之体性空。

在此似乎显现的一切有实法，依靠各自的因缘而产生，正在依缘而生时也成立是空性；虚空等所有无实法是依赖否定所破而假立的。为此，瓶子之类的有实法与遮破瓶子之类的空性无实法二者在实相中均不成立，所以诸法是以自体性而空的，如经中云：“何依缘生彼无生，彼生自性皆非有，依缘何法彼空性，谁知空性即谨慎。”《入中论》中说：“有为等法性，都非诸声闻，缘觉与菩萨，如来之所作。故有为等性，说名为本性，彼由彼性空，是为本性空……”

实相义空基，空性无异故，
现空离说一，各别自证知。

在究竟实相真如义中，瓶子之类的空基与否定它的空性二者自相无有异体，因此诸如瓶子一样的显现与其不成立的空性二者无二无别，也就是现即是空、空即是现，如水月般，因此是净等无别，这并不是语言、分别的对境，

而借助名词与假立等任何方式也无法言说。

那么，谁能证悟它呢?

瑜伽师的各别自证智慧能够证知。因此一切器情轮涅在实相中是大清净的自性，一切法体性空性成立大平等，这两者无二无别的究竟实相是以各别自证智慧来证悟的，通过三义而了达。

子二、以建立方式而安立四种：

所有诸建立，归集证有是，
所有诸遮破，无遮非遮摄。

在世间中，对一切所知的所有观点建立的形式完全包含在证成有与证成是两种当中；所有向外遮破的形式，为遮破所破之余不引他法的无遮与遮破之余引出他法的非遮两种所涵盖。除了这四种破立分别以外别无其他，我们要知道，以心思维、以口言说的一切形式仅归集在此。

子三、以缘取方式而安立二种：

依量破立理，如理确定已，
他前亦合理，能说破与立。
破者即运用，三相自续因，
依于他承许，以应成语破。

依靠现量等无欺的正量而遮破非理、建立合理所有论式安立确定完毕，接着以自利比量为前提，随之在他者面前也能说出符合道理而建立自宗合理性、驳斥他宗不合理性的他利比量。并且，破斥他宗，也决定有两种真能破，一是如自利一样运用三相推理的自续因；二是三相虽然不全，但用对方的承许立为因而引出应成的语言来驳倒对方的真能破。因此我们要明白通过最初采取自利比量接着实施他利比量的两种方式而悟入正量的道理。

壬二（分类）分二：一、真实分类；二、摄义。

癸一（真实分类）分二：一、名言量；二、胜义量。

子一、名言量：

名言亦有二，实现[9]符不符，
依于清净见，不净观现世，
二种名言量，如天及人眼。

观现世的名言有两种，一是实相现相不一致而显现，二是实相现实一致而显现，因此也就存在依于不清净观现世的名言量以及依于清

[9] 实现：实是指实相，现是指现相。

净圣者所见的名言量两种，这二者就像仅见自境的人眼与自境与人眼之对境俱见的天眼一样。

彼二之差异，体因果用分，
似义无欺心，如理取境生，
观现世对境，遣除诸增益，
尽持分位义。广大之智慧，
缘如法性生，不可思议境，
遣除诸增益，具尽所智果。

这两种量互不错乱而决定的差别，也是以体、因、果、作用四种形式而分为不同的两种。

首先世间的名言量：

本体：仅对成为现量、比量对境的所知相似意义无欺的一种心。

因：根等各自的任何对境依靠现量等而无倒如理缘取有实法的实相，诸如无分别眼识如理缘取自境蓝色、有分别意识由烟的因中生起有火的执著。

作用：对观现世的对境遣除怀疑的增益，诸如缘取蓝色，与黄色等不相错乱，由烟而生起有火的定解。

果：不误认为他法而完全受持相应场合的

意义。

其次是净见名言量：

本体：对广大所知对境无欺的有境智慧。

因：这是后得时的有境，因此继缘如所法性之后而产生。也就是说，是在诸位圣者的入定中现量照见如所法性以后得到的。凡夫依靠闻慧思慧以总相的方式缘真如之义的定解作为前提，从而对诸法住于大清净中、一尘中有尘数佛、刹那示现三世一切事业等所有不可思议的行境生起诚信。

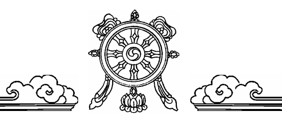
作用：对于观现世心不可思议的对境遣除怀疑的增益。

果：具有彻知一切所知的果。

子二、胜义量：

胜义有二种，相似真实理，
能量观胜义，彼量亦成二。

观察胜义的量，也有两种：一是无生无灭单单否定生灭之类的相似胜义或者随同胜义，二是现空双运远离四边或八边戏论的实相，称为真实胜义。所量胜义，有相似与圆满两种理，因此它的能量观察胜义的量也就成了两种。这里的相似胜义不是究竟胜义，而是与究竟胜义



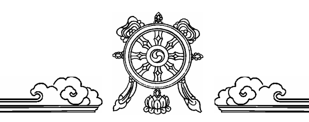
随同的假胜义，真实的胜义才是真胜义，因此是名副其实的胜义。《中观庄严论》中云：“切合胜义故，此称为胜义，真实中彼离，一切戏论聚。”

癸二、摄义：

依前而入后，犹如患目愈，
正量明目净，现见净等义。

上述的两种名言量以及两种胜义量这四量也需要依于前前而入后后，比如，要净除眼翳等疾患就要依靠药物等措施。同样，观诸法的正量明目依靠听闻等而得以净化，如实照见究竟观察名言量——器情大清净、究竟观察胜义量——轮涅现空平等性等大平等的本义，使遇到佛法具有意义。其中，关于清净义，当从诸无上续部尤其是《幻化网密藏续》等了知。关于平等义：要依靠诸般若经及其注释中观论典、弥勒所著的《现观庄严论》、《大乘无上续论》等中来了达。对此，尽管依靠上师的大恩大德能够稍加分析，但鉴于前者属于密宗，后者唯恐篇幅繁冗而未加书写。所有渴望归纳此等要点而了知者当拜读文殊上师所著的《密藏总义善说大宝藏》。





壬三（除诤）分二：一、总说；二、别说。

癸一（总说）分三：一、除不容有之诤；二、除不成立之诤；三、除无必要之诤。

子一、除不容有之诤：

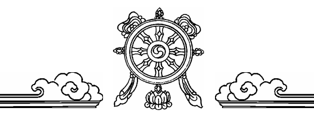
无分别分别，二月梦绳蛇，
有错未错分，故成量非量。

无有名义混合执著之分别的根与意，以及有分别的心：例如无分别颠倒根识见二月，无分别颠倒意识显现梦境，有分别意识将绳子妄执为蛇，既有见到二月、梦中的马象、绳子视为蛇的错乱部分，也有一个月亮、白天的景象与绳子执为绳子之类未错乱的部分，因而这些从欺惑与不欺的角度，未错乱立为量、错乱立为非量的安立极其合理。

若无量非量，误妄无误真，
永不可分故，宗派不容有。

假设量与非量的安立根本不存在，则由于错乱而说虚妄、未错乱而说真实，根本不可能这样区分开来，由此所谓“外道是假、内道为真”的宗派也不成立了，结果一切宗派都不可能存在。

子二、除不成立之诤：



真性中析已，现量及比量，
非量如何立，如是之戏论，
皆成体性空，故离诸戏论，
如火之热性，住名言戏论。

如果有人认为：倘若在胜义中分析，则不成立，因而量不合理。

驳：如果用观察胜义理在真实真如性中加以分析，那么现量、比量的正量以及非量，“等”字所包括的所破所立、境有境等如何如何的安立，通通是戏论，如是如是戏论的体性成立为空性，因此是远离有无、二俱（既有亦无）、俱非（非有非无）一切戏论的本性，就像火的热性以能遍的方式存在火中一样，而离戏实相以能遍的方式存在于名言的一切戏论中。

是故现与空，无离住万法，
方便方便生，遮一另不证。

为此，“瓶子”之类的显现与“无瓶”之类的空性二者始终不可分离，犹如水月般安住于万法当中。可见，显现是能证悟实相的方便，空性是由此方便所生的方便生，除此之外再没有步入寂灭的第二门路。为此，遮破“名言”一法而证得另外的“胜义”以及遮破胜义而证

成单独的名言都是办不到的，因为现空是无二无别的。如果不承许这两者是方便与方便生，也就另当别论，只要承认这一点，那么名言中正量非量的安立就完全成立。

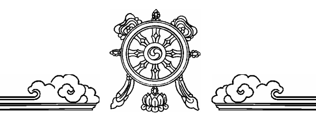
子三、除无必要之诤：

不析量非量，唯依世人见，
趣入胜义谛，此说虽不遮，
见此生彼果，世间之现量，
依之比量故，未称不舍义。

如果有人说，在趣入胜义的时刻，量非量的是是非非不加分析而依照应成派的观点，仅仅将世间中见闻觉知承许为世俗，如云：“如汝所计依他事，我不许有彼世俗，果故此等虽非有，我依世间说为有。”就是依靠这种方式来趣入胜义谛。

尽管这样趣入胜义也不遮破，然而见到这一种子生出这一苗芽等等，实属世间的现量，依靠此现量而推测无生意义等是比量。为此，虽然没有取量与非量的名称，但实际上并没有舍弃量与非量的意义，就是绝不能舍弃的意思。

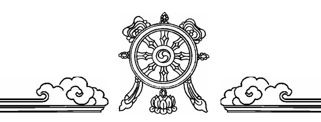
癸二（别说）分三：一、除观察名言量之诤；二、除观察胜义量之诤；三、一致摄义。



子一、除观察名言量之诤：

无二名言量，净见成虚妄，
不净见海螺，白黄真假非。

观察名言的量，如果没有照见实相的净见量与照见现相的非净见量两种而唯有非净见量就是究竟的观察名言量，那么净见量并没有趋入名言的实相，结果就像白色海螺见为黄色一样净见量也成了虚妄，如此一来，所有清净所见层层超胜这一切均成无有。最终上面的所见成了不能胜过下面，经中所说声缘阿罗汉等现见二千、三千、无数世界，以及他们见到的众生数目，佛陀在车轮大的地域内照见，佛陀的此刹土，诸位相续清净者见时，刹土的形状庄严美观不可限量。诸续部中所说的诸位瑜伽师看水时见到玛玛格佛母等等均成非理。如果普通人的所见是正量而圣者的所见是错误，那么经中所说“设若此等根是量，圣者之道有何用？”也成了没有实义。总之，所谓“我等不明此相而诸清净者能照见”我们所说的这所有安立皆成隐没。这样一来，对不清净者而言必然不存在实相与现相了。因此，不清净者所见的海螺白色是实相而真实、黄色是现相而虚妄



的安立也不合理。见一个月亮与见两个月亮、无眼翳与有眼翳、见绳与见蛇等等的真假也不合理，如此一来就成了抹杀世间中安立真假的所有准则。所以，名言也要分为实相与现相进而决定场合的意义，否则，如果认为凡是实相就必然是胜义，那么自己也会生起迷惑不解之念。

子二、除观察胜义量之诤：

无二胜义量，不知二谛融，
胜义堕戏边，自我毁灭矣。

观察胜义的量，如果无有两种而只有相似胜义，那么依靠无遮的单空根本不能了达二谛圆融之理，因为只是受持否定所破的单空执著相。如果没有通晓二谛双运，就不能证悟万法等性。如果没有证悟万法等性，就无法证悟远离一切戏论的实相。实际上持执单空的胜义等也是堕入戏论之边。如《中观庄严论》中云：“生等无有故，无生等亦无，彼体已遮故，彼词不容有。”这种法理是戏论的缘故，这一单空也同样需要分析，结果分析有实法的理证使单空自我毁灭，绝站不住脚。诚如寂天菩萨所说：“若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断

空执。”

子三、一致摄义：

所量世俗无，能量心自证，
析无如水月，终无别一谛，
涅槃真实际，诸法究竟故，
识境无别身，智相离中边。

在真如中，所量的对境世俗法丝毫也不成立，能量的有境七识聚与自证也是同样，如果加以分析，则不成立，现空无别犹如水月。倘若对二谛穷究到底，就是远离一切戏边、不可分割、独一无二的真谛，也就是涅槃、真实际。由于如此显现的诸法安住于实相真如中，并无较此更高的境界已达究竟的缘故，能知的心与所知的对境无二无别之身，即是智慧身。它的智慧显现远离由中边等相之分别念而确定的一切言说，如《六十正理论》中说：“涅槃唯一谛，诸佛所宣说，谓余非颠倒，智者谁分别？”《经庄严论》中云：“譬如一阳光，若现光普照，如是依诸佛，当知得智慧。”又云：“譬如一日光，普照诸群生，如是诸所知，佛智顿时现……”如实现前这样的二谛双运，就是佛陀的智慧，菩萨圣者的智慧也与之相随同。《宝性论》中

云：“本智净见故，佛智无上故，不退转圣众，众生之皈处……”

这些阶段所要了解的就在这里：追求究竟涅槃的补特伽罗如果步入如意宝般的佛教，那么在分析“佛教精华到底是什么”的时候，了解到它的精华唯有大乘而发现大乘只有显密二理，在一开始举步迈入法相乘时，它的法理决定有世尊亲自授记的圣者二大祖师无误诠释佛经的中观与唯识两种宗派。这二宗的论典分别着重解释甚深与着重解释广大教义。所谓的大乘就是甚深广大圆融双运，因为“此乘空行无量宫，能得喜乐乘之最……”因此，我们万万不可将这两种法理视为有胜劣之别，而一定要融会贯通为一轨道。如（《中观庄严论》中说：）“依于唯心已，当知外无实，依于此理已，知彼亦无我。乘二理妙车，紧握理辔索，彼等名符实，大乘之行者。”按照这其中所说而悟入法义，相续中能生起资粮道随解脱分善根。具足戒律；以别解脱严以律己；仪轨完整；威仪完美；对于轻微罪业也以畏惧的心理来看待；圆满得受任何一条学处。即以上述凡夫的戒律六支作为根本，在此基础上，上下夜不眠而勤修

瑜伽，了知食量适宜等等，尤其在这时闻思要放在主导地位。

当今时代的有些人，暂且不说圣者的智慧，甚至相续中连随同的法忍也没有生起，离资粮道还有千里之遥，如同盲人讲色法的差别一样，而嘴上一味地挂着“闻思有什么用”的口头禅，这些人，就是在大肆宣扬对佛陀所讲的闻法功德制造障碍之恶魔的密语。他们的这些话我们一定要远远逃避，而以信心、出离心、菩提心摄持才是最殊胜之举。如果没有以这三者任何一者来摄持，就不能成为清净的正法，因此首先必须要善加扭转动机，在善知识面前听闻浩如烟海的妙法，随后如理思维大恩上师所传讲的法义，并对义理消除疑暗，应当如同白天一样达到现见妙法真义的顶峰，那时候，想到经中所说的喜欢言谈的所有过失，为了使真义融入自相续而修行瑜伽，这就是堪为正量的多数大德所由经如美花点缀之路的妙道。

要真正踏入这样的正道，起初必须具备正见。如此依靠中观诸大理来分析现有万法之时，（中观四部境界:）首先分析瓶子之类的所量而生起无实的定解；接下来，依靠无实的力量显

现出现而无自性不成、虽然自性不成立但依缘显现的现空轮番境界；随后了达现即是空、空即是现无有轮番而同时双运；最后，遮破一切戏论之边而将万法决定为等性时，就说明圆满了见解的分析。

而金刚乘教就是生圆道二次第，依靠具有法相的上师灌顶使相续得以成熟作为基础，随后，以没有破誓言及破了誓言而还净来衔接，绝对将上师的口传窍诀放在主位，对诸续部如意宝中所说的要点，无误加以实修，密宗法超胜之处就是由特殊方便所生的智慧，无上四灌顶的智慧本身除了二谛双运也再没有别的，依靠证悟如此见解顺序的喻光明与义光明等次第，迅速现前究竟二谛双运的无学果位。即便这样最利根的善缘者，甚至在没有对所实修的唯一法门生起定解之前，如果没有通过闻思来抉择，那么根本不了解所谓的密宗到底是怎样一个法门，而根本不了解密宗到底是怎样一个法门的密咒师曾经也出现过许多，以后还会屡屡出现，这显然也由此所导致的。

戊二（彼之作用四法依）分二：一、总说；二、别说。

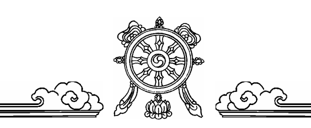
己一、总说：

如此深与广，慧眼睁开已，
定见佛佛子，诸具大慧者，
由经之妙道，显密乘法理，
难得谁已获，莫令空无果。

上述的二谛甚深广大实相，以正理的渠道而见的美妙慧眼睁开以后，自己必定能看见善逝佛陀与佛子菩萨具有大智慧威德力者所由经的乐乘、乐入、乐径的妙道。接着，毫不畏惧、毫不怯懦地踏上此道。而在这个世界获得了四大轮圆满特殊功德的此时此刻，世尊的佛教法相乘显宗以及果乘金刚密宗法理，极其难逢难遇，尤其金刚乘比诸佛出世更为难得。这些难得之法，依靠自己的福报就在今生今世这一遭需要证得的时候，要屡屡思维而证得，切切不能让自相续中没有品尝到这些美味而空空无果。这是作者对后学的谆谆教诲。

具此四种理，具备妙慧光，
不随他转智，定生四法依。
不具如此慧，如盲依盲人，
为名句易了，四依成颠倒。

那么，通过怎样的方式才能品尝到佛陀这



些教法的甘露美味呢？

对于上面已经讲述的具有四种道理之法的共相以及自身的法相，具备自己明了并也能让他众明了的智慧光芒，不是随声附和等随他所转而是凭借自己的智慧力，依靠四种理，从而决定能生起谁也无法转变的四依定解。如果不具备以这样的自力来分析的智慧，那么就如同盲人依止盲人一样。仅仅为了名扬世界了不起的大上师等美名、仅仅为了受持词句、仅仅因为不了义与心识的行境二者容易通达的，颠倒了不依人而依法等四法依的次第，也就是不依法而依人、不依义而依句、不依究竟的了义而依具有密意的不了义，不依见本义自相的智慧而依见义共相的心识。因此，在进行闻思的过程中，说法的善知识与他所说的法二者中，不要依人而要依法，法也有句义两种，不能依句而要依义，义也有不了义与了义两种，不要依不了义而要依了义，了义也有心识与智慧两种行境，不要依心识而要依智慧。通过这样的方式在自相续中生起正确无误领会真义的智慧光芒。

己二（别说）分四：一、不依人而依法；

二、不依句而依义；三、不依不了义而依了义；四、不依心识而依智慧。

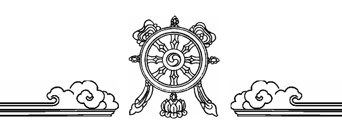
庚一、不依人而依法：

是故不依人，而当依正法，
由说理成道，解脱说者非。

四依的顺序绝不能前后颠倒，如此而做到不依人而依法。为什么呢？依靠与能仁佛陀的密意不相违而开示、讲说以正理成立的涅槃道才能脱离轮回，而依靠说法者的能力并不能从轮回等处解脱出来，因为包括天界在内的三世间中无与伦比的导师世尊也没有说过依靠他而解脱。如佛亲口说："我为汝示解脱法，当知解脱依自己。"又说："诸佛无法水冲罪，众苦亲手亦不除，自之证悟非移他，说寂法性令解脱……"

何者若善说，说者纵如何，
如佛为化众，幻现屠夫等。

任何人如果认真讲说不相违佛密意之理证所成立的正道，那么说法者不管是好是坏，无论是怎样都可以，例如，佛陀也是为了调化有情而化现为屠夫等行相，世尊因地时曾经在许多食肉罗刹面前闻法，有许多相关的公案。



违大乘义说，说者纵现似，
贤善亦无益，如魔化佛陀。

假设大乘义自始至终都是空性大悲等，而说者与之相违，为自利着想等来宣讲，那么无论他外观的威仪等多么温文尔雅、多么道貌岸然，但对我们自己也只有害而毫无利，就像魔化现为相好威仪十全十善的佛陀而宣说违背大乘等法门一样。

庚二、不依句而依义：

闻法而思维，依义不依句，
通达所诠义，何说皆无违。
为了义欲说，命名而知彼，
复勤戏论句，如得象寻迹。

即使是在依止善知识而闻思正法期间，也万万不可只是依于能诠的词句而要依于所诠的意义。为什么呢？如果正确无误地通晓了所诠的意义，那么能诠文词措辞不管美不美，怎么说都无有相违，因为正是为了通达词句的意义，士夫才欲说之意来命名的，而并不是像外道声论派所承许以物质的力量运用词句那样。其实，命名就是指当时的意义，如果由此已经了解了所要了解的意义，那么在此之后还继续将精力

放在词句的戏论上，这就是已经得到的意义断然舍弃而再度寻觅词句，如同已经得到大象断然舍弃又再度为了寻找大象而寻觅象迹一样，这显而易见是愚者的特征。

耽著词句繁，妄念增无尽，
由此背离义，凡愚徒劳因。

如果耽著词句一度繁冗，那么人相续的妄念纷飞没有穷尽之前，词句也同样没完没了地增长，分别念永无止境，词句也将没有尽头。这样做没有任何实义，因为依此只会背离所了解的意义，终究不能通达。结果没有智慧力量的所有愚者最终自己也会对词句心生厌烦，灰心失望，只是徒劳之因，就像堆砌沙屋一样。

用树之一词，境等外无止，
仅此亦知彼，名言必要已。

仅仅“将树拿来”这一个词句，也有东方等地点、过去等时间、檀香树等形象，它们内部也是一样，如果从东方的东方等地点、过去的过去时等时间、白红粗细檀香树等形象的角度来分，则无有止境。然而只要说“将树拿来”断定所理解当时场合“树”的事物就能明白，那么用词的目的也在于此，因为正是为了了知

这一点才进行命名的，而依靠它已经懂得了。

手指示明月，愚童视手指，
唯耽句愚者[10]，想知亦难知。

比如，在小孩面前，用手指尖指示月亮，那个愚童不看月亮反瞧手指。同样的道理，一味沉湎在词句上的愚者不分析意义而认为一门心思放在词句上就能分析，更会理解，实际上他们很难迎来断除疑惑而如实领会的时刻，因为没有领会意义的要点而只是对各种各样繁多的词句大概讲讲、略知一二并不是解义的智慧。

庚三、不依不了义而依了义：

悟入意义时，知了不了义，
不依不了义，而当依了义。

在受持悟入意义的要点时，对于如来所宣说的所有圣教，深入领会到如来亲自断定说的不了义和了义的分类以后，不要全心依赖为引导所化而宣说的不了义，而要依止宣说实相义的了义。原因何在呢？

佛陀遍知已，随众界根意，
犹如阶之梯，宣说乘次第。

无余彻见如所尽所万法的佛陀遍知所化众

[10] 原文是唯耽句不取义之愚者，限于字数仅能省略而译。

生的对境与能化的方便等以后，相应所化有情的种姓界性、钝利等根基以及信解大小等，为了使他们循序渐进抵达遍知果位，而从宣说声闻有部开始直至无上金刚乘之间，如同阶梯般逐步宣讲了乘的次第。

念及何用意，秘密意趣八，
依词以量害，必要说亦有。

如果有人想：那么，这些不了义依靠什么样的方式来辨别呢？

从具有秘密与意趣的角度来受持不了义与了义。其中有用意、必要与能害的是不了义。相反，没有用意、必要也无有能害的是了义。

不了义也有秘密与意趣两种。秘密分为用意指蕴等法的令入秘密以及相秘密、对治秘密、改变秘密四种，意趣也包括平等意趣、别义意趣、别时意趣、补特伽罗意乐意趣四种，共有八种。这些如果原原本本从字面上直接理解，势必有量理的妨害，但也有为了让声闻趋入大乘等必要而宣说的情况。

是故四派至，究竟金刚乘，
下未证悟分，上者明抉择，
依教理更成，见而持了义，

天鹅水析乳[11]，智者游教海。

因此，有部、经部、唯识、中观四派直到究竟无上金刚乘之间，下面宗派没有证悟的无分微尘等部分，上面的宗派明确地将微尘抉择为空性等等。具有殊胜智慧的补特伽罗，依照尽除过失的如来圣教，现见层层向上所证悟或所体悟的境界更为高超依理完全成立之后，受持非不了义的了义，就像水中析乳的天鹅一样能够在佛陀教典的大海中尽情畅游。

这里，四种秘密中，

一、令入秘密：诸如，佛说色等外境存在。这里的用意是指显现分。以理妨害：如果直接从字面上理解色法存在，那么以观察无分微尘的理证等有妨害。必要：为了使声闻步入大乘等等。总之就是单单作为令补特伽罗趋入上道而宣说的一切法。

二、相秘密：诸如，在下乘的场合里，随从诸法的法相而安立，宣说唯识、安立三自性、自己是自己的怙主等等。用意是指以心显现万法、安立三法相的方式，成办利乐依赖于自己。

[11] 天鹅水析乳：原文本是像水中析乳的天鹅之义，但限于字数只能以此表达。

实际上，心并不是圆成实，我并非实有。但是，从那些所化众生暂时只能理解到这种程度而安立宗派。可见，按照唯识的观点，说无自性也是一种密意。虽然有人解释说成是遍计无本性等义，其实需要以最终有没有理证妨害来确定是不是有密意。

三、对治秘密：为了对治轻蔑佛陀；轻视正法；懈怠；稍有出色便满足；我慢；贪执三界圆满；以后悔心而不行善法；退入小乘这八种障碍而次第宣说，我那时转成拘留孙佛；如果对恒河沙数佛陀恭敬承待供养则生起大乘的证悟；发愿往生净土便得以往生彼刹；在有些众生面前赞叹布施等而在有些众生面前贬低布施；赞叹个别佛陀身相等；赞说有些佛刹完全清净；对佛菩萨加害转生善趣；究竟说为一乘并授记声闻成佛而说这样的大乘。在这一场合，如果按照唯识的观点，则说究竟一乘承许为秘密；如果按照中观的观点，则说三乘也是秘密或者不了义，宣说一乘授记声闻成佛并不是密意而许为了义。为此，这些秘密与意趣结合场合的意义而确定是密意非密意的差别要依靠以理有无妨害来定。

四、转变秘密：诸如说"无实知实义，善住颠倒中，以惑所折磨，获得胜菩提。"这里的用意：心思散乱是实义，而无有心思旁骛的现象则"知实义"，常净我乐及主物等颠倒过来即是无常等，依靠通达了这一点而善加安住，为利他苦行的长期烦恼极度折磨，依此而获得胜妙菩提。

意趣是为了断除认为佛法浅显容易证悟进而轻视正法的心态。四种意趣中，

一、平等意趣：诸如释迦佛说：我那时成为拘留孙佛，这里的用意是指法身平等。必要是为了断除蔑视佛陀。针对有些人认为名言中因地不同的补特伽罗依靠道次第而修行，结果成佛也各迥然有别之想，用意只是指平等性，而并不能真实建立一个相续。诸如此类其余意趣也相应类推来理解。如果没有认识到这一点，那么就无法安立说"有密意"，因为不是密意而是直截了当说明意义的语言，如此一来，也就不存在以理妨害，这样所谓为了必要而说的有密意也仅成虚词。

二、别义意趣与相秘密相同。

三、别时意趣：诸如佛说："发愿往生佛刹

者往生彼处。”用意是指经过很长时间能够往生。必要：遣除人们的懈怠。

四、补特伽罗意乐意趣：诸如，在有些人面前赞叹布施而在某些人面前贬低布施。用意是指，观待不行善而言布施殊胜，观待持戒而言布施低劣。必要：使人们发放布施与严谨持戒。

四种意趣可以包含在对治秘密中来讲解。《大乘经庄严论》中说：“令入之秘密，以及相秘密，对治之秘密，转变之秘密，声闻及自性，除过及语深，是名四秘密。平等与别义，及别时意趣，补特伽罗意，当知四意趣。轻佛及轻法，懈怠少知足，贪行及慢行，悔行不定退，众生之障碍，对治说大乘，依此能遣除，彼障一切过[12]。”

甚深金刚乘，六边四理印，
传承窍诀伴，无垢理抉择。
诸法本清净，大等性双融，
依凭二正量，抉择之真义。

[12] 唐译：所谓令入节，相节对治节，及以秘密节，是名为四节。声闻及自性，断过亦语深，次第依四义，说节有四种。平等及别义，别时及别欲，依此四种意，诸佛说应知。轻佛及轻法，懈怠少知足，贪行及慢行，悔行不定等。如是八种障，大乘说对治，如是诸障断，是人入正法。

由于是利根者的法，或者说如果没有破誓言，依此在一世或七世或十六世之内必定现前果位，故而为甚深金刚乘。四续部如意宝，或者无上续部分为三种，共有六部，这些也有是不是原原本本字面意思等六边，名义等四理，在无缘分者面前密而不露加以印持，这是金刚乘的窍诀道。因此，与传承上师的窍诀朝夕相伴，以无有错误垢染的智慧依靠四理等理证加以抉择，最后证悟现有诸法显现成立本尊与有境成立智慧而清净、轮涅大等性，以中观推理等而证明，当证悟了二者圆融双运时，就达到了究竟，也就是以二种正量抉择而得出的结论。

显宗及生起，圆满大圆理，
词总隐究竟，无违入此要。

以世俗幻身为例，从中也说明诸法如幻。字面的意思与显宗一致，并且与本尊幻身等生起次第、风心的本尊身等圆满次第、任运自成之觉相大圆满相吻合，以此方式而次第悟入句义、总义、隐义、究竟义的要点。以胜义光明为例，“心性为光明”等等单单的光明在显宗当中也有说明，因而与显宗一致的句义，与生起次第融入光明之类一致的总义，与圆满次第的

四空引出之光明一致的隐义，与证悟二次第的二法本来空性之实相、四灌顶之智慧本来清净的大圆满一致的究竟义。悟入这些要点，就会明白双运在不同场合也有不同的理解方式，这是要义。

此外，依照共称的字面意义之句义、显密共同之总义、圆满次第之隐义与究竟之果义而说四理。

深得解了义，胜慧诸佛子，
持无尽法藏，教法证法幢。

作为无违悟入诸经续如意宝中所说的要点而不仰仗他人对显密教义获得不被他夺定解的大智者，如同具相的转轮王之子一样，是如来的法太子，受持三乘中所说的无尽教义大法藏，堪为能仁教法与证法克胜违品的胜幢。

庚四、不依心识而依智慧：

实修了义时，不依随词语，
分别二取心，而依无二智。
有缘之本性，二取自性心，
彼缘彼虚妄，不证法性义。

以上分析完义不了义的差别之后，将如实通达的了义结合自相续实地修行时，也不能依

止具有随从语言分别的所取境与能取心之自性的心识，而务必依止无有二取的智慧。为什么呢？空不空、是二、非二等凡是有缘的本性法，具有外所取与内能取自性的心均是迷乱，因此，无论如何缘取空不空等所缘境，都经不起观察，纯是虚妄的本性，而不能直接证悟远离一切戏论的了义法性，原因是，乃至没有消除心识或者分别念之网，期间就不可能证悟离戏实相，空不空等的有境实属心识与分别的范畴。它的理由是：

缘有实无实，缘二缘非二，
如何缘亦缘，缘取是魔境，
此乃经中说。依凭何破立，
无法坏所缘，见无破立解。

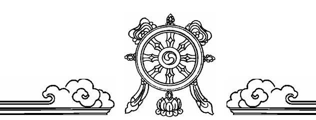
缘有实法、缘遮破有实的无实法、缘有实无实二者与缘非有实非无实等等，不管怎样缘取，都是依靠有动摇的心来缘的，“只要缘取有实无实等任何一法，就是魔的行境”。这是经中再三宣说的。《文殊游舞经》中说：“缘取多少，行亦多少，魔业亦尔。”此外，《楞伽经》、《般若经》等中也有详细说明。诸如遮破有实法、建立无实法之类，依靠遮破的分别念与建立的

分别念无法毁坏所缘的执著相，不破何法也不立何法而以息灭一切二取戏论的方式现见法性，这时就解脱了所缘或戏论。如云："此无何所破，所立亦毫无，真实观真性，见真性解脱。"

离诸所能取，自然智自明，
遮诸四边戏，此说殊胜智。
如盲前日色，凡夫前未见，
如何思不知，凡愚皆生惧。

在那时，虽然远离一切所缘所取与能缘能取而属于无戏的境界，但并不是无情空性而是自然智慧在自前显露，心的自性光明，自然遮破有无等四边诸戏，这就是佛所说的殊胜智慧。《般若摄颂》中云："世间尽说诸法名，一切无生亦无灭，获得无死胜妙智，故此称谓智慧度……"比如，太阳下的色法，盲人一无所见。同样，观现世的凡夫对此法性前所未见，仅仅依靠义共相再无论如何思维空性等，也不能以诚信的智慧了达法性，正是由于这种原因造成所有凡夫无法悟入远离一切戏论的实相，反而心生恐惧。

然依真圣教，破诸边之理，
上师窍诀力，如得目自见。



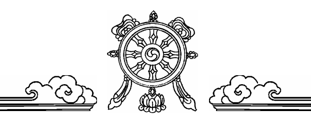
尔时得品尝，佛法甘露味，
百倍信喜眼，专注佛智身。

尽管如此，可是依靠对如来所宣说的了义真实教与诸位大德所讲的远离一切承许、遮破一切边的理证，具有传承窍诀并已获证智慧之上师的窍诀，生起无伪的敬信等等威力，犹如天盲复得明目般，这一智慧在凡夫位，以随同的法忍或喻智慧的方式显现，见谛位，以法忍与义光明的方式现量显现在自前，因此，以普行的方证悟法界从而生起殊胜的定解。那时候，才能真正品尝到佛法的甘露美味，以此诚挚的信心、现见法性的欢喜圆目，并不是一般的肉眼而是无障的智慧眼，能够定睛专注观看善逝的智慧身——法身。

于此诸正法，究竟归等性，
得无说确信，说无尽法藏。

此时此刻，证悟轮涅之法苦乐贤劣等一切无二无别的等性达到究竟，获得以名词等不可言表、包括天界在内的世间不可践踏的大定解，与此同时也善巧讲说佛法取之不尽的所有三乘法藏。

精通二谛理，见二谛融义，



如为精除皮，知勤诸方便。

闻思修行二谛的实相已经通达无碍，最后现见二谛无别双运的本义时，就像为了得到果实等精华而层层剥去外面的细薄表皮一样，自会彻底明白佛陀所宣说的一切方便归根到底都是走向二谛圆融双运，他们所证悟的是一个法界，证悟它也只有究竟唯一的智慧。关于此理，《迦叶请问经》中说：“迦叶，乘即唯一，若证诸法等性即是佛陀，彼亦唯一而非二三。”

为此，超群绝伦的阿阇黎月称菩萨也亲口对诸法自在者世尊这样赞叹道：“离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别。此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。”

故佛知方便，方便称正道，
于师彼圣教，起不退转信。
得胜不住智，自解有寂边，
无勤大悲心，遍及时空际。

所以说，善逝了知相应一切所化众生的界性、根机、意乐而次第调化的方便，佛所宣说的一切方便归根到底就是导向遍知佛果。故而我们一定要对所说皆为正道、具有大慈大悲的



本师与他的圣教如意宝，生起百俱胝的魔众夺之不去永不退转的诚挚信心。证得了体性空性与大悲双运不住有寂的自然智慧或者俱生智慧或者般若这一殊胜智慧者，无需凭借对治刻意遮破有寂之边而如蛇结般自然解脱。同时对没有证悟此理的一切有情，不加勤作遍及一切时空的大悲心也会油然而生。以上四法依是菩萨的无尽藏，也是佛陀的甚深密意融入自相续、现见浩瀚无垠殊妙绝伦之教义的第一门，《无尽慧请问经》等许多经藏中对此也一再宣说，因而我们务必要在不离开这一点的前提下对如来教的定解日益增上。

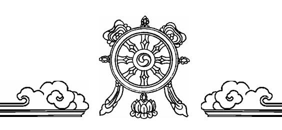
戊三、宣说八辩才之果：

依择二谛理，四理而深思，
作用四法依，无垢胜因中，
甚深智慧果，普照遍一切，
印持觉性界，八种辩才开。

依靠上述无误抉择二谛法理的四种道理认真深思，具有四法依作用的无垢殊胜因中，现前甚深果位的智慧阳光会普照一切，就像本来基界觉性界平凡人不能证悟而对其印持不露一样，八大辩才自然打开。

先前闻思义，不忘正念藏；
彼彼深广义，尽辨智慧藏；
所有经续义，通达了悟藏；
无余所闻义，不忘总持藏；
善说令众生，满足辨才藏；
妙法大宝库，普护正法藏；
三宝之种族，不断觉心藏；
无生等法性，得忍修行藏。

所谓的八辩才，如《广大游舞经》中云："不忘正念藏，慧辨智慧藏……"以前所闻思的一切显密教典，念念不忘而铭记在心，就是第一正念藏；闻思的对境与难证甚深义以及地道等广大义以智慧分别辨析，这就是第二智慧藏；所有经续的所证意义通达无碍就是第三了悟藏；忍（门）陀罗尼、法陀罗尼、义陀罗尼、能加持密咒陀罗尼，通过听闻而获得四总持门的所有意义永不忘失，就是第四总持藏；以符合实际的善说使一切有情心满意足，就是第五辩才藏；通过为有缘者传授、依靠理证折服辩方的途径圆满护持如来的妙法宝藏，就是第六正法藏；自己成佛、佛陀讲法，由法必定出现僧众，三宝的慧命延续不断，就是第七世俗菩



提心藏；以闻思抉择法实地修行，从而对无生平等法性获得法忍，这就是第八修行藏。这里，正念智慧了悟四种总持是辩才之因，法藏等是辩才之果。这八种通称辩才，说明具有忆念等而生起无所畏惧的辩才。依靠辩才得以护持正法等，因此这些的主体就是辩才，故而称为八辩才藏。

自在富不离，无尽八大藏，
佛菩萨赞叹，成三界怙主。

获得了这八种辩才以后，永不离开而一一富有无量无边的无尽八大法藏的补特伽罗，拥有法太子的如来在如海刹土中高度赞叹谓"大德佛子、殊胜持明者"，很快会成为天上、地上、地下三界的怙主圆满正等觉出有坏。

丙三、宣说如此衡量之果：

正量佛陀语，依量成立故，
量道生定解，见量语谛果。

堪为正量、自始至终利益一切众生、与四魔等作战无往不胜的如来一切语言，依靠与理证道不相违背的观察名言与观察胜义的二量，远远胜过数论派等宗义，完全符合实相义这一点是成立的。因此，我们由经理证的牛王具德

法称论师、获证极喜地的大祖师圣者龙猛菩萨、证得发光地的圣者无著菩萨等等观察二谛的量理渠道而对本师佛陀与其指示的正道生起最诚挚的定解，从而现见包括天界在内的世间众所共称的诸位智者以及圣者声闻、缘觉也难以如理如实测度的妙法甘露量语真谛无上果位。

乙三（末善结尾之义）分二：一、造论方式；二、回向此善。

丙一、造论方式：

所见极清净，大悲臻究竟，
善逝示道言，我得甘露味，
愿依四道理，四依得品尝。
分享此甘露，然于此浊世，
由反其道致，难尝法妙味，
见此以净意，最敬教心著。

自己原原本本地通达诸法的实相是故所见最极清净，希望救度他众脱离一切痛苦的大悲已臻究竟，释迦胜士佛陀为一切所化有情，阐示三乘深广法道，佛陀在诸经续中三番五次说道：但愿我所证得的最为甜蜜的甘露醍醐美味，诸位能依靠四理、四依的途径得以品尝。尽管佛陀将自己如实证得的能摧毁生老病死的甘露

在此世界分享，希望善缘正士品尝到此妙味以后达到无死之处，可是在五浊猖獗尤其是烦恼浊见解浊力量强大的当今诤时，由于人们反其道而行、不依靠四理而生定解、颠倒了四法依，以至于难以品尝到如来教的最妙美味，以正直的心目睹此情此景之后，作者我以希望利益他众的清净意乐与对极其难逢难遇的佛教如意宝的解信，以最大的恭敬心认真撰著了这部论典。

丙二、回向此善：

愿此思所生，无垢慧生理，
略说之善根，众成文殊果。

正由于具有上述的殊胜必要，如此思所生慧，无有错误垢染，能在善缘诸士的相续中生起的道理以简短的篇幅广泛涵盖大部分所诠显密教义，以讲说、撰写此论的所有善根，愿天边无际的一切众生迅速成就法界智慧无二无别的文殊智慧勇识的果位。

甲三、圆满末义：

蒙文殊语日，心莲以信启，
溢此善说蜜，愿善缘蜂喜。

此《解义慧剑》，我本有书写之意，近日承蒙智者净意幢（拉色丹毕嘉村）劝请，而于护

地年三月二十九一日内，文殊欢喜（麦彭仁波切）撰写，愿吉祥！共有一百零四颂，善哉！

一心一意面向文殊语的璀璨日轮，心间的莲花依靠三信引发的加持明媚阳光而竞相绽放，由智慧的莲花中流露出的善说蜂蜜滴滴溢出，愿以此为那些渴望真正品尝佛教妙味的善缘法器蜜蜂，设下轻而易举如理了悟佛典及注释之教义的喜宴，一直源源不断蒸蒸日上。

著跋的意思是说，本来作者我早有为利益他众而写此论的意图，但一拖再拖，后来我等也恭敬祈请，一日内，自然智慧的妙力中自然流露出来。

现见如来教义善说此红日，
今升请诸具理证慧眼友阅，
祈愿汝等速得无上寂灭果，
拥有彼之一切圆满诸功德。

当今浊世真智者，智慧正直兼具者，
极罕见然暗中光，即文殊师之言教。
依之所说微妙要，易证深义智幻变，
于他智者有见否？智士广众当决定。
故如以强日光启，鲜莲花园蜜蜂聚，

虽非于他无欢喜，我于此理极应心。
若有过失愚昧致，非求名闻及利养，
然若不合智者意，乃时所致我无过。
心善故说正法故，普回向故由此生，
极其广大之善根，是以圣教正理成。
祈愿天边无际众，品味寂灭佛法藏，
速得圆满智悲力，如来之无上果位。
祈愿我亦恒不离，能仁妙法得解义，
尔后受持时空佛，无余珍宝之教义。

犹如千万月轮合一之妙光，
如水涤藏红花灿然之童子，
即生现见愿以宛若圆莲瓣，
美丽广妙明眸欢喜关注我。
如此珍宝论，成无偏智者，
顶戴如来教，唯一之胜幢。

蒙受文殊上师亲口传授之恩，遵其吩咐“于此理写一略释”，恭敬依止当代世间唯一庄严三文殊怙主上师足莲并品尝教言甘露，也承蒙其余众多具相善知识摄受，尤其是文殊上师（麦彭仁波切）尊前，聆听显密诸多论典的僧人拉色丹毕嘉村，于无尽年（即火狗年）萨嘎月之吉日，于法政吉祥圆满自成圣处谨撰。愿此成为一切众生相续生起择法无垢智慧之因！愿吉祥！

2005年9月9日译毕

量理寶藏論釋

——開顯因明七論燈

蔣陽洛德旺波尊者 著

索達吉堪布仁波切 譯

无与伦比导师释迦佛，开创事势理轨陈那尊，
制服邪说法称论师等，圣境智者成就者前礼。
速疾于无垢刹成佛因，十地相好无杂了分明，
自在诠释集量七论[13]意，萨迦文殊怙主[14]前敬礼。
讲解理藏注疏无比拟，热毕桑给酿温雅绒尊[15]，

[13] 集量七论：指《集量论》与《因明七论》。《集量论》：古印度佛学家陈那论师著。通论推理八事，重点概括全部真能悟心为现量品、自利品、观违碍品、他利品、观譬喻品、观能破品等六品以进行抉择的一部量学即因明论著。《因明七论》：也叫《七部量理论》。古印度因明家法称发扬陈那所著《集量论》的七部注释，即《释量论》、《定量论》、《理滴论》、《因滴论》、《关系论》、《悟他论》及《诤理论》。前三论释因明之本体；后四论释因明之组成部分，故有三本四支之称。

[14] 萨迦文殊怙主：指文殊菩萨的化身萨迦班智达。

[15] 热毕桑给酿温雅绒尊：此句中涉及四位上师，其一、热毕桑给：哦耶巴·热毕桑给，萨迦班智达的亲传弟子，对因明造诣非浅，著有解释《因明七论》的《大理藏》等论典；其二、酿温：酿温·根嘎花，极其精通因明的一位上师，素有"求因明，找酿温"的美称，著有《释量论》注释等诸多论典；其三、雅：雅楚桑杰花（公元1350——1414），萨迦派显乘法师，酿温的弟子，于卫藏一带弘法，造就了宗喀巴大师的上师仁达瓦等著名大德，著有《量理宝藏论释·放射理光》等教典；其四、绒：绒顿·释迦嘉村（公元1361——1449），对因明无所不通的一位上师，22岁传讲《定量论》，自此发誓终生不间断法施，注有《定量论释》等四十一部论著。

全知至尊罗哦大堪布[16]，受持法藏阿秋[17]前敬礼。
慈定甘露悦众慈庆喜，遍树法幢根嘎嘉村师，
蒙受文殊宝剑灌顶者，钦则旺波惠赐吉祥花。
引导吾入此法持三藏，辩才最胜桑给绕吉尊，
精通声律因明阿巴雅[18]，麦彭秀列南嘉前敬礼。
决断违属金刚之锐智，周密此理虽非如我者，
凭借自力诠注之行境，谨依前辈无谬教典释。

此处所讲至尊文殊菩萨（之化身）萨迦班智达所著、有十一品内容的这部《量理宝藏论》分三：入论分支；二、真实论义；三、造论究竟之事宜。

甲一（入论分支）分三：一、为通名言而说论名；二、为除违缘而礼赞；三、为使造论究竟而立誓。

乙一、为通名言而说论名：

梵语：札玛纳耶达讷德

藏语：擦玛热毕得

汉语：量理宝藏论

[16] 全知至尊罗哦大堪布：其中全知至尊，即萨迦派的全知果仁巴，被堪为真正开显《量理宝藏论》密意的一位杰出因明上师，著有《量理宝藏论释·光明疏》、《开显因明七论释》等诸多论典。其次罗哦大堪布，著有《量理宝藏论释·日光疏》

[17] 阿称：阿旺秋札上师，著有《探索量理宝藏奥义疏》。

[18] 阿巴雅：晋美花丹。

为什么叫量理宝藏论呢？因为此论相当于是无余收集因明七论与《集量论》正理珍宝的宝藏。本论名称运用梵语的必要，就是为了知晓与梵语所引出的说词及释词[19]相符。

乙二（为除违缘而礼赞）分三：一、礼赞殊胜本尊；二、礼赞根本上师；三、礼赞二位理自在。

丙一、礼赞殊胜本尊：

顶礼圣者文殊童子！

远远胜过凡夫、声缘、大乘不清净七地菩萨，故为“圣者”；身语意无有粗浅过失，故为“文”；圆满二利，堪为所依之最，故为“殊”；原本已经成佛，然而却示现为菩萨“童子”相。在这样的圣者文殊童子前，作者首先三门毕恭毕敬而顶礼。

丙二、礼赞根本上师：

具见一切所知之慧眼，具成众生妙善之大悲，
具行无边事业之威力，怙主文殊上师足下礼。

于此所礼赞的对境是拥有无量无边智悲力

[19] 释词与说词：释词是从解释的角度而命名；说词是指口中所说的名称。例如：青蛙虽可以释为“水生”，但它的说词并不是“水生”。

功德的根本上师，智之特点：具有无碍洞察尽所如所一切所知的慧眼；悲之特点：具足成办所有众生增上生决定胜一切妙善的大悲；力之特点：具备恒常周遍不断行持无边无际利乐幻化事业的威力。（作者）在这样的智悲力之主尊、与怙主文殊菩萨无二无别的具德上师札巴嘉村足下稽首敬礼。

丙三、礼赞二位理自在：

妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，
智悲目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。

这里是以与龙王相似的手法来礼赞所颂的对境，微妙胜深的妙慧头顶佩戴着无余照见事势理意义的功德宝珠饰品；完整无缺的二谛舌根发出空性与无我的毒蛇叫声；咄咄逼人的智悲目光令辩方反方之士无法忍受；堪为希求解脱诸智者大海的庄严。以上述五种相似点而运用了形象化修饰法[20]。愿这般出色的具德龙王陈那法称二位论师克胜诸方。

乙三、为使造论究竟而立誓：

[20] 形象化修饰法：用比方摹拟被比事物性状，加以形象化后，不用同、似等词，使二者形成一体以修饰其词句。分为二十类：省格、不省格、省或不省格、全部、支分、总体、一支、相应、不相应、参差、提高、相违、原因、双关、同况、异况、否定、平分、双重各歪曲。

雪域千万智者之群星，虽启法称教典之莲苞，
然至吾慧阳光未普照，无法明现论意之花蕊。
以慧明目如实慎重见，法称论师所许之意趣，
具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

造论善始善终之因——立誓：在雪域这片土地上，精通推理的鄂（勒巴西绕）[21]、夏（秋吉桑给）、藏（尊追桑给）、丹（玛威桑给）等智者繁星的慧光尽管开启了具德法称论师教典的莲苞，然而，乃至萨迦班智达我的慧日光芒尚未普照期间，根本无法了然显出因明七论究竟意趣的花蕊。因此，为了使之明现，作者我并非随心所欲，而是依靠俱生、修行及本尊加持的智慧明目如理如实善加照见具德法称论师的意趣，进而具备分析相违相属的妙慧，并且居心正直，不偏不倚，无有贪图名声的动机，以怜悯渴求善说的其他补特伽罗的意乐而宣说此论。

[21] 鄂・勒巴西绕与鄂・洛丹西绕叔侄两位译师的合称。叔父鄂・勒巴西绕先从色尊学经，后与纳措译师同往迎阿底峡大师，师事之。曾译有《中观心论注》等。1073年建奈托寺，即后来著名的桑普寺。其侄洛丹西绕（1059——1109）：幼从鄂・勒巴西绕听受阿底峡尊者诸法，先后在克什米尔学经十七年，译出《量庄严论》等书，并校订旧译甚多。聚集徒众两万余人。鄂氏叔侄以讲授《定量论》与《慈氏五论》为主，尤侧重于讲授因明，故桑普寺在长期内为研习因明学中心。

第一品　觀境

甲二（真实论义）分二：一、从总反体抉择所知；二、决定能知量之自性。

乙一（从总反体抉择所知）分三：一、所知境；二、能知识；三、彼识知境之方式。

丙一（所知境）分二：一、法相；二、分类。

丁一、法相：

境之法相识所知。

对境的法相就是以取本身之识所认知，因为境是安立识的因。

丁二（分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

戊一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、释说破彼观点。

己一、宣说对方观点：

设若声称义共相[22]，无现[23]二者皆为境。

藏地有些论师声称：显现境与所取境是一

[22] 义共相：概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。

[23] 无现：指本无见有，对境实际无有或不成实，但在暂受惑乱外因损伤之根识中明白显现，如见一月为二月之无分别颠倒识。

体，因此不同地点、不同时间、不同行相的外境虽然不成立一个共相，但被认定为一体如“瓶子”一样的义共相分别错乱境与如“二月”一样本无见有的无分别错乱境，这两者均是对境。

己二（释说破彼观点）分二：一、有境识应成不错乱之过；二、对境应成可见之过。

庚一、有境识应成不错乱之过：

则违取彼二识误。若谓境有然如绳，
执著为蛇本错乱。执杂境有故未错，
由境无故执蛇谬。

驳：这样一来，则与取这两种境的分别识及眼识二者错乱明显相违（义为这二识就不应该错乱），因为这两种识是所取境的识，如同缘取瓶子的眼识。

如果对方说：这不一定，尽管所取境存在，但就像将绳子执著为蛇的识一样，是分别念本身错乱，并不是由境不存在而安立错乱识的。

驳：你们所说的比喻与意义完全不同。因为，执著杂色的眼识是所取境存在的识，所以不会错乱，所取境蛇原本无有反而执为有，才安立执蛇的分别念为错乱。

庚二、对境应成可见之过：



设若二种显现境，除识之外异体有，
处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。

如果义共相与本无见有这两种显现境都是除识之外有不同实体的所取境，那么处于可见方位的其他人观看时也应当能亲眼见到，就像瓶子、柱子等位于可见的地方众人有目共睹一样。

若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联已，是故他者不得知。
内身非为可见境，是故自己亦不见。

对方又辩解道：虽然这两个境均是有别于识的外境，但是，就像看不见自己的体内一样，这两种错乱的显现由于与见者自身之识恒常密切相联。所以，即便处于可见方位的其他人也无法了解、见到。

驳：你们所说的比喻与意义截然不同，内部的身体有遮障阻隔并非是可见的对境，不仅他人，就连自己也不能亲见。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。
唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

对方答道：由于唯独与有境本身恒时相联，故而这两种境并非是他人可见的对境。

驳：那么，由于唯独与自识相联的缘故，与谁也不共同，如此一来，就像自证一样，无论如何讲说他人也不能了达或理解。

若谓相系各自心，是故言说他知彼。
二人所诠义共相，乃互异故无法合。

对方又申辩：每个人都有与自识相联的一个义共相，因此当一个人说自己的对境时，另一个人也能了解自己心中的那个对境。

驳：这种观点绝不合理，说者与听者两人所说的义共相与各自的心相联，根本不是一体，也就是毫不相干的异体，所以绝不能理解成共同的对境，因为两个事物无法结合成一个。

若谓各自人前有，二种心相皆雷同，
自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，
是故异体所取境，焉能执著为一体？
于同耽著为一体，应用名言故不违。

对方又说：由于个人心中呈现存在的心相，这两种义共相一模一样，故而对相同的事物耽著为一体，缘它而应用名言，所以并不相违。

驳：那么请问，说者心中显现的那一行相，在听者心里呈现还是不呈现？如果在自前显现，就证明是自己独有的对境，因此绝不能执

为共同；假设在自己心中未曾显现，它就不是自己的对境，这样一来，就不可能了知彼此相同。由此看来，互为异体者所取的境又怎么可能耽著、执著为一体呢？绝不可能执为一体。

若谓虽本是异体，然错乱为一境取。
执为一体错乱故，成立彼非所取境。

又对方说：各自心中的对境实际上是异体，然而由于人们没有认识到它们是异体，致使错乱执为一体。

驳：对境本非一体而妄执为一体这并不符合对境的真实情况，因此纯粹是错乱的心。通过以上这种方式完全可证明义共相并不属于所取境之列。

依理观察本无有，多数仍旧耽著境，
如以指尖指示时，愚者误谓见虚空。

上述意义以暂停偈来说明，如果以事势理来观察这样错乱识的两种所取境，就会认识到，实有的真实境本不存在，可是多数人仍旧耽著境存在，这就像愚笨的人们误认为看见虚空一样。比如，有人问：“虚空在哪儿？”另有人用指尖指示说“虚空在这”，对方朝着手指方向的空间望去，虽然他一无所见，却说“我已经见

到了虚空”。

戊二、立自宗：

所量唯独一自相。

究竟的所量或真正的所量唯是独一无二的自相，如果对它直接加以衡量，它就是所取境；倘若隐蔽衡量，它则为耽著境；假设人们以这两种方式取境，都不会受欺惑，因此是照了境。

戊三（遣诤）分二：一、遣除于错乱识无境之诤；二、遣除于所取境自相之诤。

己一（遣除于错乱识无境之诤）分四：一、遣除与二所量之说相违；二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤；三、遣除与领受相违；四、遣除遮破以量不可知之过。

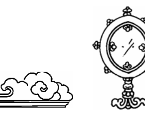
庚一、遣除与二所量之说相违：

若谓相违许二境。取境式言自共相。

辩方发太过：如果义共相不是境，显然与陈那论师所说“所量二故量为二”即所量境有二的观点相违。

答辩：并不相违，陈那论师指的并不是真正的所量境有两个，所量原本只有一个自相，但从有直接（明）、间接（暗）两种取境方式的角度而说量的对境有自相与共相两种。

庚二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤：




若谓无现同所量。彼无境之必要力。

发等相即识本身，浮现毛发实不成。

若分析彼有实法，存在与否乃共相。

对方辩道：两种错乱境中，既然义共相被称为所量，那本无见有为何不立为所量？安立的理由相同嘛！

答辩：这两者并不相同，义共相虽然不是自相，但将它误解为自相而取境，结果能得到照了境的自相。而本无见有，不仅自体不是自相，而且将其耽著为自相也不具有对境的必要，再者，即使将它耽著为自相也得不到照了境的自相，因此也不具备对境的功能。

对方发问：那么，有眼翳者前浮现毛发等，既不是自相，也不是总相，到底包括在什么当中呢？

浮现乱发等情况外境根本不存在，这种显现其实就是识本身，由此可包括在自相中。想当然认为与识异体而显现外界毛发，纯属是事物原本不存在情况下的一种迷乱，因此实际不成立。在以分别念来分析“浮现毛发到底存不存在有实法”时，显现毛发的概念会呈现在心

中，这属于共相。可见，绝没有（除共相自相之外）的第三种所量。

庚三、遣除与领受相违：

若谓二种无实法，自证间接成立破。
二颠倒识无有境，以自证所领受故，
彼等即为识自身，无执有故乃错觉。

对方辩道：取义共相与本无见有这两种无实法之有境自证的领受可以直接成立，由此间接可证明两种对境存在，所以依此与领受相违便可驳倒这二者无有对境的观点。

驳：如果承认义共相与取受乱发等的颠倒识二者都存在境，则以上述的量有妨害，因此与识异体存在的境并不成立。再者，由于自证只是直接领受它们的形象，所以显现那一境的形象实际上就是识本身。从自境本不存在有实法反而执为存在这一点来看，实属错觉。

庚四、遣除遮破以量不可知之过：

谓若无非自相境，相违无实成所量。
建立所说所破法，有实无实故无违。

对方说：如果除自相以外的其他所量境不存在，那么与无实法能作所量相违，因为无实法无自相之故。

驳：我们在进行破立的过程中，心中取受一个存在的所破有实法，然后建立它到底存在不存在有实法，所以无有相违之处，因为并不是毫不牵涉所立而对独立自主的无实法加以衡量。

己二（遣除于所取境自相之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

庚一、辩论：

个别论师则声明，外所取境智者破，
识所取境此不容，唯一所量亦非理。

个别论师辩道：关于外在的所取境，法称论师等智者以六尘同时结合等正理早已予以否定了，而外境不存在情况下的一个内识的所取境，在承认外境的这一场合不可能有立足之地。因此，所量唯一是自相的这一观点也就不合乎道理。

庚二（答辩）分二：一、总分析宗派之观点；二、阿阇黎所抉择之观点。

辛一、总分析宗派之观点：

相异宗派各宣称，乃为本性自在天，
主物尘识及缘起，自宗他宗所承许。

顺世外道声称一切法都是由本性而生的，

大自在派则认为万法是由常有的大自在天所造；数论派主张说万法是由尘、暗、力三者平衡的主物所生；食米斋派与有部经部承认万法由微尘组成；唯识宗承许万法唯心；中观宗则认定胜义中远离一切戏论，世俗中缘起显现形形色色的万事万物，暂时随经部行、随瑜伽行、随世间共称而有三种安立。以上各不相同的宗派，已表明了所有自宗他宗的观点。

辛二（阿阇黎所抉择之观点）分二：一、抉择经部观点；二、抉择唯识观点。

壬一（抉择经部观点）分二：一、破他宗；二、立自宗。

癸一（破他宗）分二：一、破有部宗；二、破与之同类雪域派。

子一、破有部宗：

传说阻隔不见故，非识有依根能见。
乃无情故非能见，同时之中无相属。

据说，有部宗主张：由于中间有阻隔的色法见不到，因而并不是以识来见色法的。有色根中也是正在对对境起作用的有依根才是能见。

驳：这种观点不合理，因为有色根是无情

法，不能充当能见。并且由于根、境互为他体，因此不应是同体相属；如果是在相同时间，也不存在彼生相属。由此可知，根、境是能见所见的关系不合理。

子二、破与之同类雪域派：

雪域派说境与识，同时即为所能取。
时间同故无相属，无因有识诚相违。
谓前刹那境为因，同时乃是所取境。
由境已生故识成，同时之境无所需。

夏瓦（秋吉桑给）等雪域派个别论师宣称：根虽然不是能见，但由于在不同的时间不能充当对境，因此，对境与有境识二者在同时并存，即是所取与能取……

这种说法不合理。由于境识二者同时的缘故，如上所述此二者无有关联，这样一来就与无有境因而有认知它的有境识相违，也就是具有无因的过失。

假设对方又说：前刹那的对境是识所缘的因，与自识同时的境是所取境。

驳：那么，由前刹那的对境，加上根、作意为缘，识已经产生了。既然识已经成立，那么与识本身同时的对境显然就无有任何必要

了。

癸二、立自宗：

由对境根及作意，所产生者乃为识。

食等虽是生子因，似父母相境亦尔，

是故对境有二果，心识亦许为二相。

依照经部的观点，真正的外境是除识以外的隐蔽分。也就是说，前一刹那，境、增上缘的根及等无间缘的作意三者聚合，第二刹那生起具境相之识，而安立为了知或见到境相的名言。

如果有人想：同样是因，为何识相同境而生起，却不相同根而生起呢？

这是有实法的自然规律。比如，食品、时间、温度等均是生孩子的因，然而生出的婴儿只与父母的形象等相仿。识也同样唯与境相同而产生。所以，诸如“瓶子”一样的一个对境具有两种果，其一，产生对境本身后面的同类；其二，为取本身的根指点出相同自己的形象。同样，识也被承许为有两种相。诸如“取瓶子”的识产生外观对境之形象的境证与内观自明自知本体的自证。

壬二（抉择唯识观点）分三：一、破他宗；



二、立自宗；三、遣诤。

癸一（破他宗）分二：一、破有部经部；二、破世间共称。

子一、破有部经部：

远离一及众多故，外境无有相亦无。

有部经部承许外境的因——无分微尘实有。

这种观点不合理，因为若是无分就不能组成粗法。进一步地说，如果中间的一个微尘，与四面八方的若干微尘不相粘连，就无法构成粗大的团块；假设粘连在一起，中间的那一微尘就成了有分，因为众多微尘粘连的部分是他体；再者一尘粘连的位置没有容纳多尘的机会。正因为“一”不成立，由它累积的“多”也就不可能成立，因而细法粗法显然不存在成实。为此，除识之外另行的外境绝不存在。依此理由可知，能指点形象者无有，形象也就不存在，犹如石女的儿子本不存在，也就无有他的色相之说。

子二、破世间共称：

依于世俗世共称，则与量立成相违。

有些人声称：对于观察世俗名言，按照月

称论师的观点，随顺未经观察的心而进行。

这种说法不合理，世俗名言的观察如果单单依于世间共称，则在不加分析的心前，依靠现量、比量，破立等等所进行量与非量类别等一切量的安立也就不应理了，因此相违。

癸二、立自宗：

明知俱缘因证成，俱缘不允是他体，
若为他体因不容，如现二月蓝识同。
他遮余边能否定。

凭借明知因与俱缘定因来证明一切外境唯是自心的显现。其一、明知因推理：所知对境（有法），与取彼之识是一体（立宗），外境不成立且明了证知现分，以具有识的法相故（因），如同以具有项峰、垂胡特征来证明是黄牛一样（比喻）。

其二、俱缘定因：必定同时缘的任何法，不可能是他体，如果是他体，就不可能运用俱缘定因。因此，如同现二月一样，依靠此因也可证实蓝色与取蓝色之识也不是他体。〔推理公式：蓝色与取蓝色之识（有法），非为他体（立宗），必定同时缘之故（因），如现二月（比喻）。〕蓝色与取它的识必须同时缘取这一点以自身感受便可证实。

宗法同品遍[24]：在错乱根识前一个月亮显现为两个这一同品喻上可以成立，因为同品喻与俱缘定因、所立法非他体这两者从同存在之故。异品遍[25]：不同他体通过遣除他边能够推翻。具体来说，对于他体有实法在不同时间，依靠不同取受可以破斥；在相同时间凭借有害因能予以否定。推理公式：毫不相关的任何法（有法），不会有决定同时缘的情况（立宗），如同蓝色与黄色（比喻），你们承认眼与色是他体且同时之故（因）。

子三（遣诤）分二：一、遣除与微尘相同之诤；二、观察有无相而遣除非理。

丑一、遣除与微尘相同之诤：

谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，
由是三刹那性故，远离一体及多体。
由是三刹那性故，一刹那成不容有，
若一刹那不容有，显然已失三本性。

有些中观论师辩道：心的相续同样可依靠

24 同品遍：因法立量中之第二支。惟在立量之同品中确定为有。如云："若是所作性，则遍是无常；以有烟故，知其有火。"皆存在于同品之中，或所立者与因从同。

25 异品遍：因法立量之第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云："若其是常，则遍是非所作性。"异品中无，与所立反，即与因反。



遮破有支的理证加以破除。心识刹那也像微尘的部分一样，需要有靠近过去与未来的两个部分，所以心识刹那同样是初中末三刹那的本性，故而心也远离一体多体。

驳：刹那是部分的观点不应理，由于是三刹那本性的缘故，不可能是一刹那，如果一刹那不可能，那么显然已失去了三刹那本性的身份。可见，以所谓的“三”破“一”也不合情理。

粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，
三时顿时不生故，现在刹那乃无分。

而且，刹那与微尘迥然不同，微尘在组成粗尘的过程中，需要同时环绕，由此居于中间的微尘就变成了有分，如果这样顺其自然，就是有分；倘若加以剖析，就会成为无分而毁灭，如同发梢的露珠一样。而刹那不会招致这种过失，因为三时不可能同时，过去与未来于现在无有之故。所以，从现在刹那自身的角度而言实是无分。圣者阿阇黎将三刹那结合起来破析是在否定声闻承许三时实有的观点，并不是破无分刹那，因为单单从现在刹那能起作用的有实法成立的侧面来说可以安立无分。



丑二、观察有无相而遣除非理：

现外境乃识本身，此者显现外无有，
习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。

如果对方说：无论识有相与否，倘若境不存在，则相违量与非量的安立。

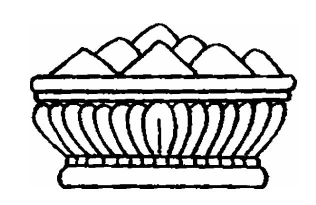
驳：凡是显现的外境无一例外均是识本身，此显现也同样在外界中毫无立足之地。然而，从由习气坚固认定一个月亮及白色海螺等是量、习气不坚固而看见两个月亮与黄色海螺非量的角度而言安立真实及虚妄实属合理。

摄义的总结偈：

乃至承认有外境，期间因称所取境，
如若所知纳入内，境及有境别不成。

只要是站在承认外境宗派的立场上，期间境识就不应该是一体，当时，能指点形象的因被称为所取境；如果一切所知纳入内识之中，则境与有境就不成立他体。

量理宝藏论中，第一观境品释终。



第二品　觀識

丙二（能知识）分二：一、法相及分类；二、抉择此等之义。

丁一、法相及分类：

识之法相即明知。由境而言成多种，
由识而言一自证。

识的法相，即是明了觉知。

分类：如果从境等的角度来分，则有多种；从对境的方面，有取义共相及自相的有分别及无分别识两种；从本体的侧面，有错乱与未错乱两种……诸如此类。分门别类虽然多种多样，但如果从有境识的角度归纳，就是唯一的自证，因为一切外境最终可包含在自相中，一切识归根到底包括在独一无二的自证中。

丁二（抉择此等之义）分二：一、量之法相；二、非量之识。

戊一、量之法相：

关于量的法相在下文中有论述。

戊二（非量之识）分二：一、破他宗；二、立自宗。

己一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；





二、破彼观点。

庚一、宣说对方观点：

现而不定伺察意，已决颠倒犹豫识。

藏地有些论师发表看法说：所有非量识包括在伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识及犹豫此五识当中。其中每一识都有法相及分类。

一、伺察意，法相：认定前所未知的隐蔽分与事实相符。分类：有三种，其一、无理由伺察意：诸如，平白无故地认为祖辈古老的井中有水；其二、颠倒理由伺察意：依靠不定因、不成因而一口咬定所立真实；其三、不定理由伺察意：虽然不懂三相推理，却由所作因而了达无常性。

二、现而不定识，法相：不违反方面的增益而显现出外境自身的法相。分类：有三种，其一、境相不明现而不定识：诸如，观现世心[26]的相续中取蓝色的根现量前刹那显现蓝色而未决定；其二、心未专注现而不定识：诸如，当心集中在某一所缘上时见到色法等；其三、迷乱理由所致现而不定识：诸如，将贝壳误认成白银时，没有断定是贝壳。

[26] 观现世心：一般凡夫所具有的心识。



三、已决识，法相：先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境。分类：有三种，其一、所谓的现量已决识：诸如，现量取蓝色第二刹那以后的识；其二、随现量已决识：随着现量已决识产生的分别决定识；其三、随比量已决识：诸如，随从比量所生的忆念。

他们所承认的犹豫及颠倒识与自宗一致。

庚二（破彼观点）分三：一、破伺察意自体；二、破现而不定识是非量识；三、破已决识乃不证识以外非量识。

辛一（破伺察意自体）分二：一、总破；二、别破。

壬一（总破）分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

癸一、观察则不合理：

伺察意终不待因，唯是立宗成犹豫，
若观待因不超越，真因或三相似因。

如果伺察意根本不观待运用理由（因），则单单是立宗而已。倘若观察它现在成不成立，就成了犹豫，因为悬而未决之故。假设观待因，那绝不会超出真因与三种相似因的范畴。真因是指因在有法上成立并唯一涉及同品。所谓的

三种相似因是指，虽然因在有法上成立但只涉及异品的相违因[27]、涉及或不涉及同品异品两方面的不定因[28]以及因在有法上不成立的不成因。

癸二、发太过：

二具理由伺察意，若不摄三似因中，
则成第四相似因。伺察意若非似因，
则已出现第三量。若实决定仍非量，
比量亦应成非量。

假设颠倒理由与不定理由两种伺察意不能包含在不成因等三种相似因中，那么就出现了所谓证实伺察意的因——第四种相似因，因为你们承认存在不是三种相似因其一的因之故。如果所谓的伺察意，不是相似因，且是一种真实的决定，又不承认它是现量及比量，如此一来，“伺察意”的第三个量就已出现了。如果伺察意明明重新确定真实情况仍然不是量的话，那比量为何不成为非量？

如果对方说：虽然决定真实状况，但它并不是像比量一样断除了增益。

---

[27] 相违因：似因之一。因之存在于前陈有法之上，而与所立之宗相违，即其周遍关系颠倒者。如以所作性为因，证成声是常。

[28] 不定因：三种似因之一。宗法中虽有，但其周遍关系，或犹豫不决，或正倒不定之因。如云：“声是无常，所量之对境故。”此中所量之对境，可是常，亦可是无常，故是不定。

若定仍未断增益，则非能害与所害。
若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。
无决定失伺察意，成二则难立犹豫。

驳：倘若如此，那决定与增益之间就成了不是能害与所害的关系。如果这样承认，则明显违背论典及正理。

假设对方解释说：虽然不是决定事实，但认为“本来有水的古井中有水吧”，是真实的伺察意；认为“无有水吧”，属于虚假颠倒识；认为“可能有可能无”三心二意的念头是犹豫识。因此，这三种识各自分开并不相违。

如果不存在真实的决定，就失去了伺察意的法相，因为你们认定伺察意是与事实相符的决定。如果认为“有”、“无”的两种想法分别成了伺察意与颠倒识，那除此之外就很难另外安立犹豫识独立自主的一个法相。

癸三、以同等理而破：

或如真实伺察意，倒伺察意何非理？
许则失真伺察意，非尔前者亦同非，
模棱两可成犹豫，设若容有坏定数。
若是倒识伺察意，亦应成量同等理。

既然你们承认断定隐蔽的事物与实际相符

是真实伺察意，那为何断定前所未知的隐蔽分与实际不符的颠倒伺察意是伺察意不合理？

如果对方承认这一点，显然已失坏了“伺察意是符合实际真情之识”的观点。

如若对方说：颠倒估计两种可能性不是伺察意。

驳：那么，对真实伺察意同样分析，也是模棱两可的心态，因此该同样不是伺察意。如果瞻前顾后仍旧没有断绝怀疑的话，就成了犹豫识，而不可能是伺察意。假设承认伺察意有符合、不符合事实的两种可能性，就已经失坏了承认五识的定数。

如果对方说：不会有这种过失，虚假伺察意明明是颠倒识。

驳：那么，你们的伺察意也应变成决定事实的量了，理由相同之故。

壬二（别破）分三：一、破无理由伺察意；二、破颠倒理由伺察意；三、破依教之识为伺察意。

癸一、破无理由伺察意：

设若无因伺察意，真实一切成真实。

假设没有或者尚未取得认为井中有水等

“有”之理由的伺察意是真实决定符合对境实情的识，那么认为自己下面有宝藏等所有心识一律成了真实，因为你们承认虽无理由也真实之故。

癸二、破颠倒理由伺察意：

若是倒因伺察意，则与意趣成相违。

即便具有以所量建立无常等一切颠倒理由也像你们所承许的那样，所谓的伺察意必须是犹豫以外的他识，可是阿阇黎明明将不定因的这些识均归纳在犹豫中，因此你们的观点与（理自在法称论师）的意趣相违。

癸三、破依教之识为伺察意：

知自他宗教典识，归四识非伺察意。

如果对方认为：了达自宗他派的教典中自己所诠的识[29]是伺察意。

驳：事实并非如此。其中依于四谛、二无我等有确凿依据之教的一切识是量；依于通过沐浴苦行等来清净罪业等有能害之教典的一切识是颠倒识；依于既无能立也无能害的教典中有耽著义的一切识是犹豫识，没有耽著义的一

[29] 识：此处的识在《量理宝藏论自释》及全知果仁巴的《量理宝藏论释》中一致说是闻慧。

切识则是不悟识。因此，依于一切教典的识均可归集在这四类识当中，而不是指伺察意。

辛二、破现而不定识是非量识：

设若现而不定识，非为真实之正量，
一切现量成非量，现量决定已遮故。

假使对现量显现对境尚未决定的现而不定识不是量，那么所有现量也都成了非量，理由是：现量决定自相这一点，阿阇黎在论典中已经遮破完了，只是凭借显现自相而安立为量，并不是决定性。关于此理在下文中将予以阐述。

辛三（破已决识乃不悟识以外非量识）分二：一、总破；二、别破。

壬一、总破：

已决识若以理究，则已成为不悟识，
颠倒识或正量识，此外他识不容有。

如果以正理对所谓的已决识进行追根究底，则由于自境已为量所断定，因此它不属于犹豫识。剩下来，要么是不悟识、要么是颠倒识、要么是正量，必然成为这三者其一，不应该再有其他识，理由是，除此四类识以外不可能有其他识之故。尤其他该包含在不悟识的范围内，因为已决识自己只是回忆先前的对境，

而本身无有所了别的对境。

壬二（别破）分二：一、真破；二、遣诤。

癸一（真破）分二：一、破相违法为同体；二、破根识种类为量。

子一、破相违法为同体：

现量现在无分别，已决过去乃分别，
境时缘取方式违，彼二同体岂可能？

现量本体远离分别念；对境是自相；时间是现在；缘取方式是了了分明、互不混杂而取。而已决识本体是分别念；对境是共相；时间是过去；缘取方式，是含糊不清、混淆一起来缘取，居于一种忆念。由此可见，本体、对境、时间、缘取方式互相矛盾，既是现量又是已决识的同体事物怎么可能存在？绝不可能存在。

子二、破根识种类为量：

谓取种续乃现量，后知即是已决识。
种类非为现量境，所见境无已决识。

对方辩答：没有这种过失，原因是：诸如，眼识在尚未离开“蓝色对境”之前，缘取单单蓝色种类相续不断的识，就是现量及已决识的同体，因为已经了达第一刹那的蓝色之后认为“这是蓝色”的识也就是已决识。

驳：你们的这种解释不合理，那一种类只不过是对蓝色刹那的连串误解耽著为一个相续，而不该是现量的对境，因为第一刹那不可能在第二刹那停留。诸如，眼识正在见蓝色时的所有外境通通是当下的对境，所以它并不存在已决识。

总结偈：

相违之故无同体，是现量故非回忆，
种类相违根对境，现见前后无差异。
若有决定非现量，执著相同乃分别，
是故以识可遮破，现量决识同体理。

总而言之，正在见的外境在当下绝不存在已决识。现量与已决识这两者，如果是其中一者，则相违另一者（即绝不会是另一者），因此它们之间不存在同体的关系。并且，现在的有境是现量而不是回忆，因为回忆本是过去的有境。将前后立为一体的种类并不具有实体，所以将其视为根的对境是完全相违的。而且，诸如见到蓝色对境，始终是重新了别所取境，根本不会有先前为量、后来非量的差别，因为每一刹那都是新的对境。

如果存在已经断除增益的决定，就说明它

不是现量，因为是已经证知尚未忘却的有境。将先前现量的对境、随后决定识的对境这两者前后刹那执为相同绝对（遍）是分别念。可见，现量与已决识同体存在的理论以自身领受的识便可推翻。

癸二、遣诤：

境根极微相聚合，尽其所有刹那数，

生起领受之心识，即为异生之现量。

如果对方说：这样一来，由于现量事物唯是刹那而已，凡夫根本不能了别极微刹那，结果对凡夫来说就不可能存在现量了。

驳：并不会导致如此结局，凡夫现量并不涉及无分微尘与无分刹那，当境、根的极微聚合的刹那达到能生起识的程度时，它的自相才作为所取境而生起领受它的识。比如，尽管一滴水不会装满瓶子向外溢出，但当水滴积累到瓶内已满满盈盈后便会向外溢出。因此，当微尘聚合到可见的时候，对本身的所取境未错乱而了别的这个识就是异生的现量，例如见瓶子的现量。

暂停偈：

所有数目之分摄，乃以种类差别为，

所有内部之分摄，承许归属彼范围。

他宗只是依靠量及非量微乎其微的差别便分为五类等之举实不合理，我们认为：因为根本数目的所有分门别类，是由同类或异类的种类差别所致，其中格外细微的所有分摄归属在根本种类的范畴内，并非另外作为定数。如果另外作为定数的话，显然已经搅乱了一切量、非量、因的无误分摄安立即法称论师的意趣。

己二（立自宗）分三：一、非量总法相；二、数目之分摄；三、各自安立。

庚一、非量总法相：

不欺不成即非量。

所谓不欺惑不成立即是非量的法相。

庚二、数目之分摄：

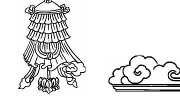
不悟颠倒犹豫识，三种正量之违品，

乃以缘取方式分，本体而摄即唯一。

作为正量对立面的非量有不悟识、颠倒识、犹豫识三种，这是从识取境方式的角度来分的。如果从本体的侧面归纳，则颠倒识与犹豫识也未如实证知对境，由此可包括在唯一的不悟识当中。

庚三、各自安立：





不悟识、颠倒识、犹豫识每一识都有法相及分类。

一、不悟识：

不执彼者非彼者，乃不悟识有三类，
尚未入境未圆满，虽已圆满然未得。

法相：既不是真实缘取对境，也不是颠倒缘取对境反方面（对境违品）的识，就是不悟识的法相。

分类：不悟识共有三种，其一、心根本没有取境的不悟识，其二、虽已缘取境观察尚未究竟的不悟识，其三、观察所寻觅的事物虽已圆满，但那一对境尚未了然现于心境中而未获得的不悟识。

二、颠倒识：

执彼即有非彼害，乃颠倒识分为二，
分别以及无分别，彼一一分共五类。

法相：取对境本身却有反方面的他量所妨害的识即是颠倒识的法相。

分类：总体来分，颠倒识有分别颠倒识与无分别颠倒识两种。再进一步细分，分别颠倒识又分三种，其一、错乱相分别颠倒识：诸如，将杂色的绳索执为蛇；其二、错乱时分别颠倒

识：诸如将现在的蓝色执为过去的蓝色；其三、错乱境分别颠倒识：诸如，将室内的瓶子执为门外的瓶子。无分别颠倒识分二，其一、根识染污无分别颠倒识：诸如，显现二月；其二、意识错乱无分别颠倒识：诸如，梦中之识。总共有以上五类。

三、犹豫识：

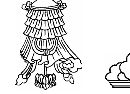
执彼复有非彼者，乃犹豫相分二类，
现前犹豫及隐蔽，均衡偏重而执取。

法相：尽管执著了对境就是它，但在它的作用尚未失去的同时，认为非它的执著相也可能出现的心识即是犹豫识的法相。

分类：有两种，其一、直接进入犹豫状态的现前犹豫；其二，虽然没有直接进入犹豫状态，但一经观察便心生怀疑的隐蔽犹豫。现前犹豫也分两种，其一、均衡犹豫：诸如，平均执著声音的"常"或"无常"；其二、偏重犹豫：偏重执著一种情况，它又分为合理犹豫[30]与非理犹豫[31]。

[30] 合理犹豫：犹豫之一。犹豫之能引生合理认识自境之正解心识者。如思"声是常耶，抑无常耶？很可能是无常"。此一犹豫能引生了知声是无常之心。

[31] 非理犹豫：犹豫之一。犹豫之能引生不合理认识自境之邪分别心者。如思"声是常耶，抑无常耶？很可能是常"。此一犹豫能引生认为声是常

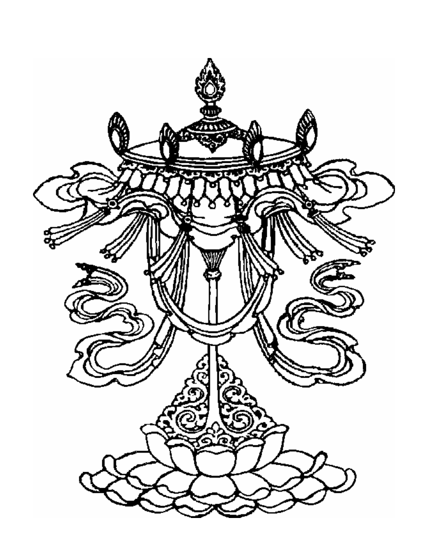


总结偈：

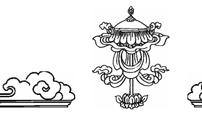
正量之识虽有二，然归唯一自证量，
非量之识虽有三，然除不悟实无他。

简而言之，应当了知，正量识有现量与比量两种，但实际上可包括在唯一自证量当中，三种非量识也仅此不悟识而已，实无其他。

量理宝藏论中，第二观识品释终。



之颠倒分别心。




第三品 观总别

丙三（彼识知境之方式）分四：一、总及别之证知方式；二、显现及遣余之证知方式；三、所诠及能诠之证知方式；四、相属及相违之证知方式。

丁一（总及别之证知方式）分二：一、总说境及有境之安立；二、分析总别证知之差别。

戊一、总说境及有境之安立：

缘取自相无分别，执著共相乃分别，
其中自相有实法，共相不成有实法。
实体反体总与别，显现遣余分别否，
其他论师另行说，我遵论典讲解许。

缘取对境自相的识是无分别的，缘取对境共相的识是有分别的。其中自相实体成立为有实法，而共相并不成立有实法。关于实体与反体、“总”与“别”、建立与遣余、分别与无分别这些内容，藏地的其他论师另有安立，有时讲似乎相同，有时讲似乎不同，有时讲似是心法，有时讲似是境法，有时似乎建立“总”，有时似乎遮破“总”……并未发觉有坚不可摧、牢不可破的理念。我本人始终不渝地遵照法称

论师的论典来讲解，承许实体（即自相）与共相作为对境、分别与无分别作为识，显现及遣余作为缘取方式。

比量不取有实法，故彼实法非应理，
乃遣余故智者许，比量即以反体立。

藏地因明前派有些论师声称：众多反体不可分割，即是实体；零零散散聚合性的法是反体。并且进一步说：实体法的法相是直接相违的法在一个实体上不集聚；反体法的法相则是直接相违的法在一个反体上不集聚。

驳：（你们所说）这样的实体、反体就像外道所承认的有支实体一样。实际上，反体只是一种增益假立，并不存在不可分割而聚集的情况，而且，你们这样承认会招致实体反体相互之间了解一者要依赖另一者等等许多过失，因此不合理。实体法与反体法也离不开实体反体本身，而不应该另立名目。如果按照你们所说，无常是实体法，如此一来，能衡量无常之比量的对境也应成了实体，这显然不符合事实。由于比量不可能执著有实法实体的所取境，因而，比量的对境绝不该是实体法。假设这种情况合理，那么所作、无常在瓶子上不存在分开的实

体，就会有“若了知所作也已通达无常”的过失。依靠因而衡量自己所量的方式，是通过遣余而进行的。所以，比量是通过反体也就是否定他法的途径来建立自己的所量，这是智者们一致认可的。

综上所述，实体实际成立，而反体则是以心假立的，但对方对此差别不加分辨而断然承认反体原本存在的观点实不应理。比量并不是执著有实法的有境，因此它的对境不可能有实体成立的法。诸如，遣除了非树的那一分，即命名为树，能取的有境——比量是通过遣除其他不同种类的途径来缘取它的。

戊二（分析总别证知之差别）分三：一、法相；二、分类；三、释义。

己一、法相：

遣异类法即总相；亦除自类乃别相。

在将异体执为一体的遣余识前，遣除其他不同种类的事物，即为“总”。在遣余识面前，不仅是去除了别类，而且自己的同类中，不同地点、不同时间的所有事物也一并排除在外，即是“别”。由此可见，只具有排除不同种类的一个反体是总的法相；具有不同种类、同类内

部的他法一概排除在外的两个反体是“别”的法相。

己二、分类：

总别各自悉皆有，异体先后二分类，
异体别乃他实体，先后别则遮一体。

方位所摄的沉香树、檀香树等一切不同实体，是异体别；与之相联的“总”是异体总。时间所摄的如沉香树等树木一样遮破了有实法前后刹那为一体的一切不同他体是先后别；与之相关的“总”是先后总。如此一来，“总”、“别”各有两种，共分为四类。其中，所有异体别是由现在不同因所生，故而是不同实体；所有先后别虽然是一个实体相续，但观待时间，由于过去未来是迥然不同的他体，如果是一者，就相违另一者，所以它是遮一之异体。

己三（辨义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛一（破实体异体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

壬一、宣说对方观点：

有称总别是异体。

胜论外道等有些派系声称：“总”与一切“别”实体均是互异的他体。

壬二、破彼观点：

异体可见不得遮。

这种论调绝不合理，如果“总”是除了自之一切“别”以外的不同事物，那么必须能被见到，因此凭借可现不可得[32]完全能驳倒对方的观点。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、破多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

有说总别乃一体。

承许一切所知归纳为二十三种现象、一切现象的自性主物以及所有现象的受用者神我二十五定数的诸位数论师宣称：瓶子的“总”如同火与火的热性一样于瓶子等一切“别”中存

[32] 可现不可得：可现不可得因，不可得真因之一。能于所诤事中证成所碍事物决定是无者。如云：“夜间大海，无烟，以无火故。”以不可得缘由之能破因，破除有果之所破法。

在一个实体。另有些与之观点一致的雪域派论师也说，一切树的“别”与树的“总”是一个实体，所有蓝色的“别”也与蓝色的“总”是一个实体。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

子一、可现不可得：

纵一实体然非见。

如果是一个实体，那么由于“别”与（“总”）本体无二无别的缘故，“总”也需要被见到，可事实上，只有“别”可见，“总”可现不可得，因此你们的观点不应理。

子二、加以观察：

境时形象相违别，若与一总相关联，
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。

如果东方与西方等对境、过去未来现在之时间、粗细等形象相违、不同、众多的一切“别”与一个“总”本体无二无别紧密相联，那么不同地点的所有树木需要在同一地点生长，不同时间的所有树木需要在同一时刻生长……所有“别”的生灭本体都需要变成一体。否则一个本体存在生未生、灭未灭等两个部分是完全矛

盾的。

子三、发太过：

总别若是一实体，纵许有支如何遮？
根亦应成有分别，诸违法成一实体。

“总”与“别”如果是一个实体，那么即便（外道）承认“存在一个遍及头足等一切分支的有支实体”，又怎么能否定它呢？因为“总”与有支相同之故。再者，缘取“别”的根也应成了执著“总”的分别识，因为一个实体不该有现不现两种情况，既然“别”已显现，总也需要显现。如此一来，黑白、明暗等所有对立的法也都成了一个实体，因为这些与所谓色等的“总”是一个实体的缘故。

壬二（破多总与多别一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

倘若谓与一一别，相系之总有数多。

有些人主张说：虽然一个“总”不存在，但与每一个“别”密切相联的“总”也等同“别”的数目而有多种。

癸二、破彼观点：

如此法相不成立，且坏一切破立理。

倘若如此，那么非为各自的一个共同“总”的法相就不得成立了，如果凡是“总”都兼有两个反体，比如，沉香树的“总”也应成兼具两个反体，结果将失毁一切破立之理，原因是，如此一来会导致成立有沉香树却不能证实其余树的“总”存在、已遮破是其余树的“总”却不能否定是沉香树的结局。

壬三（破同类之总）分二：一、破外境相同之总；二、破心前相同之总。

癸一（破外境相同之总）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

传闻法相同一总，与别乃为一实体。

据说，有些论师不承认各自毫不相干的“总”，而认为沉香树、柏树等都具备有枝有叶相同法相的一个“总”，此“总”与它所有的“别”均是一实体。

子二、破彼观点：

相同乃由分别合，分别心法外境无，
若外境有相同法，见前未见亦成同。

所谓此法与彼法的相同只不过是以分别念来衔接的，分别心连结的法在外境自身上根本

不存在。假设外境本身也存在所谓“相同”的一个法，那么即便重新见到前所未见的一个“宝珠”，也应该生起认为“此宝珠与其余宝珠相同”的念头。

癸二、破心前相同之总：

相同不容一实法，非一不具总之声，
一总若未现心中，执同亦非堪当总。
部分相似普皆有，一切相同悉不具，
亦明显违正理王，所说一切之真理。

据说，另有个别论师声称：尽管外境上不存在相同的“总”，但仅以分别念执为相同而作为一个“总”，又有何不可？

驳：执为相同不可能是一个有实法，因为本不存在两个法，而自己与自己相同的现象是不会有的。既然不是一个对境，也就不存在唯一“总”的概念；又因为“总”只是涉及耽著境一法的名称，而不会浮现二法的形象。

如果对方说：虽然未显现一个，但执为相同本身就是“总”。

驳：倘若无始以来久经串习，一个总相的自性仍然没有浮现在心中，那以重新妄执相同也不能充当“总”的身份，它也不能代表“总”。

比如，没有说“将沉香树拿来”而只是说“将与沉香相同的东西拿来”根本达不到目的。沉香树、柏树等无一例外，只是部分相同的情况无论是“总”是“别”都存在，地点、时间、形象一模一样的法在何处也没有，因为自己独具特色的不共法不可能出现在他法上。显而易见，凡是承认“总”实有的观点均与正理王法称论师所说的真理相违，因为《释量论》中明明说：“总即无实体，故非根行境，一切总之法，成非现量故……”

庚二、立自宗：

遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，
彼即遣余之总相，误为自相行破立。

诸如树一样的法排除所有“非树”他法的自性，而在一切“树”的有实法上成立，这是在遣除其余不同种类的心识前显现一个共同的“总”概念，人们将它与自相误为一体而进行破立。

庚三、除诤论：

若谓外境无有总，遣余增益无实法，
虽成与境无关联，是故失毁诸名言。
外境自相及遣余，妄执一体而取境，

唯得自身之法相，乃正量故实合理。

有些论师说道：假设外境本身不存在“总”，那么遣余的“总”仅仅是一种增益的无实法，即使它成立一个“总”，然而由于和外境有实法不相关联的缘故，将失坏由“别”成立而证明“总”成立的自性因[33]、遮破总法即已否定别法的能遍不可得因[34]等推理的安立及所谓“瓶子盛水”等一切世间名言。

驳：一切破立绝不可以将自相、共相分别开来而进行，必须是将外境自相与遣余增益两者颠倒执为一体而缘取破立的对境，无论怎样取境，只要按照这样去做，就绝对能获得外境自身的无误法相，由此而证明它是正量。为此，这种方式是极其合理的。

总结偈：

许异体总鸱枭派，谓一实体数论派，
诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

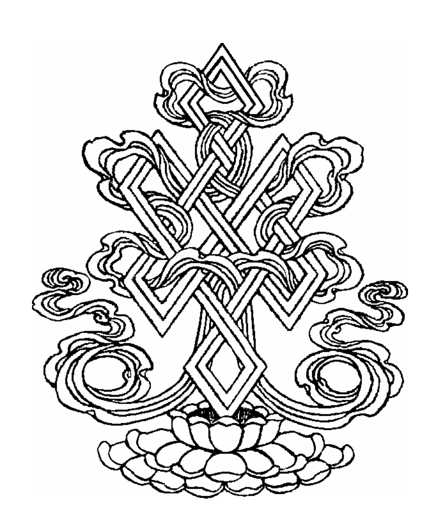
承认“总”与“别”互为他体的是鸱枭派或胜论派；主张“总”、“别”为一实体的是数

[33] 自性因：真因之一，证成其是，具备三相之因。如云：“声，是无常，所作性故。以同体相属关系，证成若是此因，即是此宗。

[34] 能遍不可得因：可现不可得因统一因之一。依于同性相属关系，以能遍不可得之能破因，破除所遍之所破法者。如云：“对面的石寨中，无沉香树，以无树故。”

论外道；所有雪域派也追随数论派而承认“总”等在外境上存在；而承许“总”在外境上不存在而只是一种遣余，是具德法称论师及萨迦班智达我等智者的观点。

量理宝藏论中，第三观总别品释终。



第四品　觀建立遣余

丁二（显现及遣余之证知方式）分二：一、总说缘取方式；二、决定各自之自性。

戊一、总说缘取方式：

无分别以显现取，名分别以遣余执，

彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。

无分别识以显现的方式缘取自己的对境，因为只是显现便已完事。混合而执著名言共相[35]、义共相的所有分别念是通过遣余的途径而缘取耽著境的，因为需要做遣除不同种类之事的缘故。显现有现出“黄色海螺”一样的颠倒显现与现出“白色海螺”一样的无倒显现两种，遣余也有执著“声为常有”一样的颠倒遣余与执著“声为无常”一样的无倒遣余两种，共有四种类别。

戊二（决定各自之自性）分二：一、显现；二、遣余。

己一（显现）分三：一、境之实相；二、

[35] 名言共相：心中所现事物名号的影像。如见瓶之分别心中由瓶名所现之影像，及心中所现“有为法是无常”之名言影像。这里的名言不要理解成是与胜义相对的名言，而是指语言、文字、名称的词语。

识缘取方式；三、识境一致。

庚一、境之实相：

对境所有一切性，一体不容有众多，
众多住一不可有，一法无有明不明。

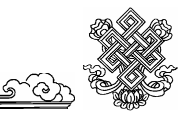
对境事物本身拥有的一切性质是一体，诸如蓝宝石的蓝色、所作、无常，在外境上面根本不可能有多种异体。诸如，蓝宝石与青莲花多种他体事物上也永远不可能存在一个单独蓝色的"总"，本体无二无别的一个实体绝不会现出明显与不明显两部分。

庚二、识缘取方式：

诸现量前境尽现，一法不现不同相，
异体不容显现一，以显现取无轮番。

在一切真现量前，外境一五一十而显现，如瓶子的所作与无常一样的一个实体不会显现不同他体，瓶颈与瓶腹一样的不同对境不可能显现为一个，诸如颜色、形状，是以显现来缘取的。凡是对境具有的特性全部顿时显现，而不存在个别法显现、个别不现的轮番交替现象。比如，当镜中映现色相时，色相所具有的一切形色都会了然现出。

庚三（识境一致）分二：一、如何一致；



二、建立现量非决定。

辛一、如何一致：

依如何存对境力，根识由此而生起，
无则决定不生故，识境互相无错乱。

凭借对境上如何存在的力量，致使根识生起具有某一对境的形象。因此，如果某对境不存在，决定不会出现缘取它的识。可见，有境心识与对境事物互不错乱。此处，如果是本体无二无别的一法，则决定不存在现、不现两部分，对此不能看成是像世间共称"瓶子"一样的实物，需要认定是根前一闪而现的实物，因为这是指论典中共许的（六）处对境的实法。

辛二（建立现量非决定）分三：一、非决定成立之真实理由；二、遣除彼不合理之说；三、分别不取显现境之理。

壬一、非决定成立之真实理由：

现量亦即无分别，是故无需决定性。

由于显现的有境是无分别识，因此现量也必然是无分别识，故而现量并不需要决定，因为决定识纯属分别念。

壬二（遣除彼不合理之说）分二：一、现量行破立之方式；二、宣说若决定则违现量。

癸一、现量行破立之方式：



现量远离分别念，以未颠倒立为量，

依彼抑或凭他力，决定之式行破立。

如果对方说：由于没有直接断除增益，因此现量不是正量。

驳：虽然现量远离分别念而没有决定性，但从未颠倒错乱对境的角度成立是正量。

对方又问：那么现量如何进行破立呢？

答：比如说，见到珊瑚时，在颜色的反体上无有错乱的理由，因此凭借自力能引出决定，由此证明现量是正量；或者说，无常的反体上存在会导致其他相同情况出现等错乱的理由，而需要借助诸如“执著所作之识”的他力而予以决定。现量就是通过这种方式进行破立的。

癸二（宣说若决定则违现量）分三：一、建立决定蓝色反体是分别念；二、以定解断绝增益之理；三、说明此为阿阇黎之意趣。

子一、建立决定蓝色反体是分别念：

决定青色之反体，乃分别故是遣余，

误得照了境自相，内观自证许为量。

个别论师辩道：尽管刹那的反体是以遣余来缘取的，但由于这种决定蓝色自反体的识是分别念，因此不可能是现量；由于不观待因，

故而也不是比量；因为尚未排除违品，所以又不可能是遣余。

驳：现量见到未曾分割的外境之后，随从它的识便以共相的方式了别它是“蓝色”，决定蓝色反体的识是分别念，故而不是现量。如果增益为蓝色的违品——黄色等其他部分不存在，显然就已经排除了非蓝色事物，由此证明是遣余。由于遣余不存在真实对境而要是以将自相、共相颠倒执为一体来取境，结果完全能得到照了境的自相。就内观而言，只是唯一的自证。为此，承认是无谬的正量。

子二、以定解断绝增益之理：

当知何者具定解，依凭彼者断增益。

我们应当了知，是依靠有决定性的识来断除非其本身其余违品的增益部分，因为定解与增益这两者如同光明与黑暗般是不并存相违之故。

子三、说明此为阿阇黎之意趣：

决定增益二意识，以遣余而缘取故，

谓彼二者非现量，实是彻知理者说。

决定“是它”与增益“非它”的两种意识都是通过遣余方式而缘取对境的，因此所谓“决



定、增益不是现量”是彻知正理真如者宣说的。（法称论师）在《释量论》中说：“所有增益分，遣彼故决定，音声亦复然，彼等行境异。”又言：“境之一自体，本性乃现量，凡依量观察，岂有未见分……”其中讲述了许多有关的道理。

壬三（分别不取显现境之理）分三：一、若显现则破立应成顿时；二、一境之所有名称皆为异名；三、若以反体辨别则成遣余。

癸一、若显现则破立应成顿时：

名分别以显现量，破立应成同时知。

否定非其本身的名称词语以及决定的分别念如果都是通过显现来衡量事物的话，就会漏洞百出。何过之有呢？如此一来，应成是非、有无的一切破立在对境显现的当下全部顿时通达，因为通过显现的方式取境无有轮番的现象。这样一来，见到瓶子的补特伽罗在瓶子的上面再次破立也就毫无必要了，原因是：瓶子只要一显现，它的所作、无常等特性便已暴露无遗。

癸二、一境之所有名称皆为异名：

一事纵取众多名，实是异名非不同。

再者，对于显现境独一的事物本身来说，尽管依靠瓶子、所作、无常等迥然有别的名称

名言以及尽其所有的决定加以表述，假立多种名目，但实际上就成了称呼一个事物以外，再没有其他所了解的事物了，其原因：由于因法事[36]的不同反体并非浮现在心中，因此执著名言的分别念绝不是通过显现方式而取境的。

癸三、若以反体辨别则成遣余：

以反体分即遣余，于彼立名有实已，
自认显现乃错乱。

如果对方说：无有这种过失。事实上，一个事物以反体而分成所作、无常等。

驳：这实际上就是遣余，只不过是将遣余取上有实法的名称而已。所以，凡是认为遣余是显现的观点一律是错误的。

己二（遣余）分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚一、真实遣余：

否直接违而缘取，许为遣余之有境。

以否定与自己直接相违之分别念的途径来取境，被承许为遣余的有境或缘取方式。

庚二（决定自性）分二：一、安立；二、细分。

[36] 因法事：因法及事三者。因是能立，法是所立后陈能别，事是所立前陈即能诤事。

辛一（安立）[37]分二：一、总说；二、别说。

壬一、总说：

假立故遣无实境，颠倒取境即自相。

于自相之一异体，遣余缘取共有四。

遣余只是以分别念假立的。因此，除了心中的概念以外单独的遣余根本没有真实的对境或对境法相。然而以自相、总相误为一体的取舍对境就是自相。尽管在外境事物上，一体、他体互不混杂，但对于自相是一体、是他体，通过遣余的执著方式而可能出现将一体执为一体、他体执为他体，以及将一体执为他体、他体执为一体四类情况。其中后两者难以理解，故而于此论述。

壬二（别说）分二：一、他体执为一体；二、一体执为他体。

癸一（他体执为一体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

作用法相同一性。

他体执为一体的缘由，一切火的种类均具有燃烧的作用、一切水的种类具有解渴等的作

[37] 此处分法与原文稍有不同，

用，一切树都具备有枝有叶的相同法相。可见，诸如此类的所有对境在错乱心识前浮现一个“总”的概念。

子二、识执著方式：

由习气力误为一。若谓原本同异体，

果识一异实相违。犹如心识及药物，

虽是相异有差别。

是由心识无始以来熏染的习气力而将这一切（同类）误解为“火”、“水”、“树”、“牛”的一个总概念。

如果对方说：那么，事物同样是他体，而由它安立的果——心识却全然不同，比如，见到白牛与黑牛，会生起“它们都同样是牛”的执著，而对于马与牛却不会生起“是一类”的心识，会生起互为他体的执著，这显然是相违的。

驳：就像依靠不同的对境、根、作意也能生起一个识，而冰片、石榴等不同药物能起到祛除不同疾患的作用一样，尽管因同样是各不相同而存在，但却有着生不生一个果的差异，这就是自然规律，所以合情合理。

子三、其必要：

破立一切异体事，同时同地即了知。

对于时间、地点、形象截然不同的一切别法进行破立的事，同时同地便可一清二楚，比如，只要一说“无树”，对方就完全明白“所有的树一概不存在”，而要通知“一一别法都不存在”是无能为力的事。

癸二（一体执为他体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

遣余不同之行境，一体可分异反体。

虽然是一个事物，但能充当遣余的不同行境，其原因是：诸如，就声音外境的一个本体而言，从排除他法的侧面也可以分成所作、无常等不同反体。

子二、识执著方式：

如词分别缘取式，外境耽著为异体。

就像声音、所作与无常三者能通过不同能诠的词句加以表达以及分别念前现为他体的缘取方式一样，外境也是凭借增益他体存在而进行耽著的。

子三、其必要：

未了一体为一体，为令其知而分析。

本来，声音与无常是一个本体，但为了让没有通达它们是一体者领悟到这一点，而从遣除非声、非无常、非所作的角度加以分析，并由此证实对境是一体，从而对方会了解到声音本身就是无常等。

辛二（细分）分三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

壬一、真实分类：

依于执著有与无，遣余即有二分类。

凭名分别之差异，有无遣余亦分二。

从建立所立遣除其余“有”、遮破所破执著“无”的侧面而言，包括有实遣余与无实遣余两种；就名言、心识的差异来分，有实无实两种遣余也各有两种，合计为四类，即有实遣余也包括名言遣余与心识遣余两种，同样，无实遣余也包括名言遣余与心识遣余两种，总共有四类。

壬二（破外境有遣余）分二：一、真实宣说；二、彼之理由。

癸一、真实宣说：

遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。

所谓的遣余，是指心识的缘取方式，而在

无情事物上绝不存在遣余。

癸二（彼之理由）分二：一、遣余应成显现；二、显现亦相同。

子一、遣余应成显现：

境遣余即自相故，成显现境失遣余。

外境事物上面如果存在遣余，那么它必然是自相，由此就成了显现的对境，已失去了分别念对境——遣余的身份。

子二、显现亦相同：

显现亦同境中有，若许盲人当灭绝。

显现也是同样，假设作为分别念执著方式的遣余在外境上存在，则可类推无分别念的缘取方式——显现也同样该在外境中存在。如果这样承认，那么一切事物各个上面就有显现了，这样一来，只要有外境存在就应显现，结果盲人将会绝迹，关于这一点的深入探索当从大堪布阿旺秋札的讲义中得知。

壬三（各自之安立）分二：一、有实名言遣余及有实心识遣余合一而说；二、无实名言遣余与心识遣余合一而说。

癸一（有实名言遣余及有实心识遣余合一而说）分二：一、法相；二、分类。

子一、法相：



有实遣余除无实。

有实遣余的法相：即心中执著有实法而否定不能起作用的无实法。因此，有实的名言[38]与分别均是否定的有境[39]。

子二（分类）[40]分二：一、总说；二、别说。

丑一、总说：

由以显现不显现，对境而分有二类。

从显现与不显现的对境角度来分，遣余有现前遣余与隐蔽遣余两种。

丑二（别说）分二：一、现前遣余；二、隐蔽遣余。

寅一、现前遣余：

显现自身之法相，尽其所有决定识，
名言分别作剖析，故遣余成反体境。

根识前，了然显现对境本身的法相，即是现量，而取上蓝色非蓝色、常无常等名称及遣除各自反面而随后生起的所有决定识，这些均是通过名言与分别才这样剖析的，为此属于遣余。遣余作为将对境的反体各自分别开来的有境。无分别识前，对境当下现量显现，继此之

[38] 名言：这里的名言不是表示世俗的名言，而是名词、语言之义。
[39] 有境：此藏文原文中是“对境”，但按照意义及自释，应为“有境”。
[40] 此处分法与原文稍有不同。





后分别念加以决定；无分别识前对境全然不现，仅依分别念予以分析，无论是这两种情况中的任意一种，但从分别念自身角度而言都同样不存在自相，因为分别念的对境纯是遣余。

寅二、隐蔽遣余：

自之法相不显现，无论观待不待因，
皆为名言分别境，是故决定亦遣余。

外境自身的法相在现量前全然不现，无论是如“由烟而确定火”一样观待因，还是如“想当然认为是火”一样不观待因，心中的那个事物就是名言与分别的对境。因此，决定任何对境是常、无常、有无等就是遣余。

真实非真及二边，分别取式有三种。

如果对隐蔽遣余进行分类，则有三种，其一、真实遣余：诸如，确定瓶子为无常而遣除常执；其二、非真实遣余：诸如，确定瓶子为常有而遣除无常的执著；其三、犹豫遣余：即模棱两可。分别念的缘取方式有以上三种，犹豫识也是通过分别的途径而执著任意一边的，所以它也是一种遣余。

癸二（无实名言遣余与心识遣余合一而说）分三：一、法相；二、分类；三、无实法非显现境。



子一、法相：

无实遣余除有实。

无实遣余的法相，即是说：遣除能起作用的有实法。

子二、分类：

由有或无所破言，遣余亦可分二类。

从排除无瓶等有所破的所知以及兔角、常法等无所破的侧面来说，遣余也有两种。

子三（无实法非显现境）分二：一、真实合理性；二、遣除彼不合理之说。

丑一、真实合理性：

诸无实法无本体，无体性故非所知，
由此于遮有实法，假立称谓无实已。

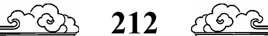
无实法不是显现境，因为无实法并没有自体，没有本体就不能作为所知，故而只不过是对遣除有实法的部分立名谓无实法罢了。

丑二（遣除彼不合理之说）分四：一、遣除等同有实法；二、遣除与量相违；三、遣除与世间共称相违；四、遣除与教相违。

寅一、遣除等同有实法：

有实皆由因所成，无需观待无实法，
无实非由因所生，故遮有实心前成。





假设有人认为：无实法尽管不存在实有的本体，但无实法自体是成立的，怎么会是无所成立呢？如果仅仅因为不成有实的本体就不成立的话，那有实法也同样应该因为不成无实的本体而不成立了。

驳：有实法是由自因所成，所以不需要观待无实法而在无分别识前依靠自然呈现而成立，在分别念前则通过遣余而得以证实。而作为无实法，由于非由因所生，或者不可能由因产生的缘故，必须要观待否定所破的有实法才能在心里以遣余来证明。因此，它们之间有着观待不观待的差别，完全是不同的。

寅二、遣除与量相违：

若谓兔角等本无，然无为法二倒境，
凭依显现为彼力，彼对境得成立有。
显现彼者即心识，许总以量不可测，
是故三种无为法，二颠倒境皆无量。

如果对方又辩解道：虽然兔角与石女儿等的确本不存在，但无为法以及“义共相”一样的分别颠倒境、“二月”一样本无见有的无分别颠倒境这两者，凭借各自的体会力可以权衡，作为这种正量的所有对境应该成立存在。

驳：这种对境与显现均超不出识本身，如果认为除识以外另行存在外境，则由于是增益假立的缘故，依靠正量是无法衡量这种外境的。因此，绝不存在能证实抉择灭、非抉择灭与虚空三种无为法以及两种颠倒对境本体存在的正量。为什么呢？因为：所谓的非抉择灭，只不过是指在萌生烦恼的众缘不齐全的情况下，其相续中断的部分；抉择灭是以妙观察慧断除所破的部分；仅仅对无阻无碍的部分立名为虚空。关于共相原本不成立的理由，前文中已经阐述完毕。

寅三、遣除与世间共称相违：

若谓设使无虚空，则违世间及论典。
无自相故非现量，无相属故无比量，
是故所谓有虚空，绝无能立之正量。

对方进一步诤辩：如果说虚空不存在，则既与世间相违也与论典相抵，否则，虚空的显现分、以虚空作为比喻都成了不可能的事。

驳：所谓的虚空，只是对无阻无碍的那一分假立罢了，实际上，虚空不存在自相，因此不是现量的对境，如果以自证来证成，显然就成了识。虚空与任何法之间都不存在彼生相属



或同性相属，因而借助比量也无法证实其存在。由此可见，没有任何能证明说“虚空存在”的正量。所以，你们的观点只不过是立宗而已。

呈现蓝色乃显色，孔隙即未见色故，
庄严孔隙之虚空，非为虚空之能立。

对方提问：那么，虚空显现蓝色，现量目睹孔隙内的空间这些到底是怎么一回事呢？

显现所谓庄严虚空上面的蓝天这其实是须弥山等的光芒，因此属于显色，并不是虚空。而眼见孔隙内空空洞洞只不过是没有看到其他色法的部分，并不是见到了虚空。很明显，庄严虚空与孔隙空间并不能充当虚空的能立。

寅四、遣除与教相违：

谓若无为法皆无，则与说常相违背。
外道以及声闻宗，此二常派许恒有，
法称则于遮无常，安立恒常之名言。

对方又辩道：如果所有无为法不成立，那么在所知当中，有为法与无为法是直接相违，因此无为法需要常有。而且，法称论师以虚空作为恒常之比喻等教典中明明说它是常有的，你们的观点显然与这些教证相违。

驳：由于胜论外道与有部等声闻两种常派

承许万法实有的缘故，就必然会认为虚空等也是恒常的。然而，具德法称论师只是将遣除无常的那一分安立为常有的名言，并非认可存在恒常的同体。《释量论》中说：“无岂是常性……”由此可知，法称论师承许虚空只是一种增益。

暂停偈：

根识如哑具明目，分别似盲善言语，
自证诸根齐全者，充当彼二之联络。

根识表达不出破立的名言，只是显现便已完事，就像具备眼睛的哑巴一样。分别念虽然不能直截了当地见到自己的对境，但在遣余识前，能将是非等分辨得一清二楚，如同能说会道的盲人一样。如果自证本不存在，那么见闻觉知的所有名言都将化为乌有。正是依靠自证领受，分别念才得以执著无分别识的对境。显而易见，自证、诸根好似完整无缺充当分别、无分别两种识的联络员一样。

庚三（遣除诤论）分五：一、遣除若无共相则立名不可能之诤；二、遣除若是遣余则成相互依存之诤；三、遣除无有所断不能运用遣余之诤；四、遣除若观察遣余成立有实与否则

非理之诤；五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤。

辛一、遣除若无共相则立名不可能之诤：

若谓无有共相故，彼名应成无因者。
欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。

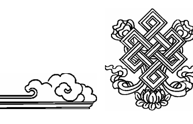
胜论外道声称：如果所诠共相在外境上不存在，那么它的能诠词语（名言）就成了无因者。

词语并不是由对境先已成立再反过来安立的，而是在想说的念头驱使下进行运用。所以，能诠的一切名言并不一定始终观待所诠的对境存在。

宣称若尔则言说，法与有法成无义。
境之本体同一性，依欲说力用二语。

对方辩争道：假设共相的一切词语不是由外境来安立的，那么分开运用所谓海螺白色的“说法”词语及所谓白色海螺的“说有法”词语就无有意义了，因为一切外境的独立自相与共相是脱离的缘故。

外境的本体自相是独一无二的，因此无有差别。然而根据刨未刨除非海螺的其他差别法而借助“想说”力量的推动，想表达者为了使别人容易理解才运用了“说法”与“说有法”



的词语。

辛二（遣除若是遣余则成相互依存之诤）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点：

壬一、宣说对方观点：

除直接违遣余词，彼即相互依存故，
一者不成终无二，由此遣余不容有。

对方辩论道：就拿了解树来说，倘若它是排除直接相违——非树的遣余词语，（那么它们之间到底需不需要观待？）如果了知树需要观待非树、了知非树需要观待树的话，则了知某事与非其本身二者之间就必须相互依存，由此执著任何独立的一者没有成立，另一者也无法被证实。最终，执著二者也将不复存在，这样一来，否定非其本身的这些遣余安立就不可能具合理性。

壬二（破彼观点）分二：一、以同等理而破；二、真实回答。

癸一、以同等理而破：

汝亦直违若未除，则无法知彼本体，
若除不晓违品故，一切名言皆成无。

其实，你们的观点也不例外，如果依靠“树”的名称没有排除直接相违的非树，也就不可能

了解到树的本体，“将树拿来”的语句倘若没有除去“水”之类的事物，显然就会被误解成是共同的事物，而不会绝对理解成“树”。即便名称已排除了直接相违的反方面，也会因为违品一者尚未认定而不能了达另一者，致使过失依然存在，结果无法证实“树”。如此一来，你们关于树的一切破立名言也将荡然无存。

若谓非由遣直违，建立彼者有实法，
然见一境立其名，用名言时亦知彼。
命名之际若未除，非树木则树不成，
设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。

对方又辩解说：并不是以遮遣直接相违的非树为前提来证明有实法树的，我们单单承认建立，当见到有枝有叶的一个物体时，对它命名说“这就是树”，后来在应用名言时，人们也知晓那就是树。

驳：如果你们在最初命名的时候宣称“这样的东西是树，另外还有树”而未曾遣除其他非树的事物，那么在后来运用名言的过程中，石头、粪便等也会被怀疑成树，而依靠那一名称根本得不到所希求的树。假设说“唯有这样的东西才是树”而否定了其他事物是树的情况，

则尽管在应用名言期间依靠该名称能达到需求树的目的，可是，由于它已经遣除了非树的其他事物，因此已成立是遣余。

癸二、真实回答：

现见有枝有叶物，于彼立名为树木，
此名应用彼种类，种类非除遣余有。
遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

我们宗派所持的观点是这样的：当看到如此有枝有叶的一个外境后便将它立名为树，分别识依靠这样的名称而将凡是属于其同类的一切事物均耽著为一类而进行运用。这一种类并不是离开排除不同种类的遣余而另行存在。

如果对方说：倘若一切语言只是依靠遣余才能宣说，那么就成了必须直接运用独一的别有否定[41]词。

驳：尽管没有直接应用别有否定词，但由于一切名称都是通过遣除他法而运用的缘故，所有词语均具有指定的特性，比如说“用瓶子取水来”而不必说只用瓶子将独一的水提来。此外，如果不需要瓶子，就说“拿水来”；假设

[41]别有否定：也叫另有否定，限制词之一。否定他处有某一事物以说明唯一此处有某一事物。如云：“唯声是所闻。”

不需要水，就说“将瓶子拿来”。如果没有决定性确认两者，就说“随便拿来”……实际上就是这样应用词句的。如果想了解有关破斥克主格乐花桑的探索分析，当从大堪布阿秋的教典中得知。

辛三、遣除无有所断不能运用遣余之诤：

所知等词无所遣，彼者否定实相违。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

对方说：所知、一切、所有、无余等等诸词语没有其他非彼本身可否定的，由于是所有一切的有境，因此运用否定的遣余显然矛盾。

所知等虽然没有除此之外的有实法，但却有通过增益假立非其本身来否定的情况，因为心中是以假立来否定非所知的。

辛四（遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、回答。

壬一、宣说对方观点：

谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，

无实则无必要力，是故反体无所需。

如果对方又说：假设你们所承认的遣余或反体成立为有实法，就会招致与承许共相为有实法相同的过失；倘若是无实法，那么什么也

就不存在，根本没有任何安立及从中达到目的的必要及能力，由此一来，所谓反体的这一安立也无有必要。

壬二（回答）分二：一、破其他答辩；二、自宗答辩。

癸一、破其他答辩：

于此藏地多师许，有实反体为有实。

若尔则于总所说，此种过失难消除，

遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，

余若是树沉香非，彼之自性非他故。

对此辩论的回答，藏地大多数因明论师主张：尽管无实法的反体是无实法，但有实法的反体却是有实法，因为要承认有实法的反体与有实法本体无二无别。

驳：倘若如此，则与承许共相为有实法相同的过失也就难以消除，下面说明理由：请问“遮遣非树的那一有实法到底是不是沉香树？”如果是沉香树，就会因为沉香树的自性绝不会随行其他事物，结果檀香树等其余树就不是树了。假设说不是沉香树，那么檀香树等其余树倒是树，而沉香树却变成了非树，因为沉香树的自性或本体与檀香树等其他树的本体

不是一个，这样一来，沉香树就已经不是非树反体的树了。

暂停偈：

受持法称意趣者，反而破斥大师理，
如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。

承许共相与反体为有实法的人，对于法称论师予以全盘否定这一点，似乎一直怀恨在心，致使在此藏地受持法称论师的意趣者反而玷污或遮障或破斥了这位大师的无垢正理，就像栖身于林间的猴群居然将粪便洒在自居之处——干干净净、郁郁葱葱的树上一样。

癸二、自宗答辩：

反体不成有实法，若析心识缘取式，
一切有实皆具足，是故遣余无此咎。
由此纵说一词语，亦具破立二功效。

反体并不成立为有实法，原因是：非树的反体如果在外境上成立，沉香树与柏树二者就成了一体；倘若无情法的反体在外境上成立，马与牛二者也成了一体。然而，如果分析心识的缘取方式，则通过与遮遣非其本身相同的方式而浮现出一个总概念，也就是应该将自相与共相误为一体来理解，由于在所有同类的有实

法上都具有这一点的缘故，对遣余来说，绝不会有刚刚所说的无必要、无能力这两种过失。可见，即使只是说出“树”这一个词语就已经具备了否定非树及肯定树的两种功效，而不必亲自做事。

二法不容是一体，反体本性不成立，
是故依凭说反体，成立自体[42]之有实。

如果对方提问：那么，这两种能力难道不是已经直接充当自体及反体两种词语的作者了吗？

答：绝不会充当作者，原因是：树与非树的二法不可能是一个本体，所谓反体法的本体在外境上不成立，因此只要一说反体，就要将假立心法与目睹境法二者误为一体，由此足可证明，遮遣混合之词语（即自体）的有实法在外境自相上成立。《释量论》中云：“非二语作者，彼此非有故，无实见有实，乃由心染污[43]。”

辛五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤：

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，

[42] 自体：本释原文中的颂词是反体，而自释颂词原文是自体。
[43] 法尊法师译为：亦非作二声，非互相有故，无实见具事，是是由染坏。

诸法不汇一体中，由此应成同体无。

胜论外道等发表看法说：如果一切异体的“别”上并不存在合而为一、紧密相联的一个共同“总”，那么青莲花与蓝色等一切异体法就不会汇集成一个事物，如此一来，既是青莲花又是蓝色的同体就成了子虚乌有。

青莲蓝色非异体，遣余分之又摄集，
分别识前乃同体[44]，非取自相根行境。

驳：青莲花与其颜色二者在外境上并不是异体，但依靠分开辨别的遣余将它们分成非蓝色与非青莲花两种不同的反体，随后，依靠汇集成一的遣余再将它们合为既是莲花又是蓝色的一体，在分别识前现似同体，而在根识前并非如此，因为在外境上面根本不存在互为他体的两者。由于对既是青莲花又是蓝色的事物，直接或现量缘取的对境唯独是自相。为此，如果存在除此二者以外的一个同体，那必须在自相上存在。然而，因为它不是领受自相之根的行境，由此可证明同体在外境上并非另行成立。

暂停偈：

亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，

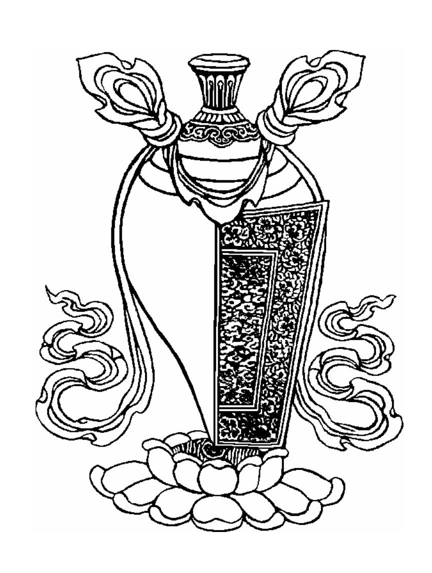
[44] 乃同体：自释中的颂词是成同体，而本释的颂词为乃同体。

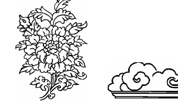


彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

如果这般分析所知，则显现境建立外境自相即是人们真实取舍的对境。在因明缘取方式的所有秘诀中堪为唯一命脉的，就是遣余。作为亲见建立与遣余之缘取方式的清净明目与敏锐妙慧兼而有之的因明智者，如果已彻见所知的无误实相真理、远离怀疑的阴暗而如实宣说取舍，可谓与遍知佛陀相似，终将证得无所愚昧、无所畏惧的卓越圣果。

量理宝藏论中，第四观建立遣余品释终。





第五品　觀所詮能詮

丁三（所诠与能诠之证知方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

戊一（破他宗）分二：一、破许自相为所诠；二、破许共相为所诠。

己一（破许自相为所诠）分二：一、破许境自相为所诠；二、破许识自相为所诠。

庚一、破许境自相为所诠：

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。
自相分开而确定，无边无法立名称，
纵是运用名言时，亦难获得初自相。
过去未来非所诠，彼者无有自相故。

声论外道[45]等个别派系宣称：瓶子等外境单独的自相是所诠，因为当说"将瓶子拿来"时，便会得到能装水的东西。

这种观点不合理，原因是：一切时间、一切地点的外境自相要分开确定，无量无边，故而无法一一取名"瓶子"。即使能够做到这一点，但在后来运用名言的过程中，也难以得到先前

[45] 声论外道：古印度梵天教内所分三派之一的声论派。

立名的第一个自相，因为它早已灭亡。假设未曾得到，则凭借其余的名称将无法理解它，就像用柱子的名词不能了解瓶子一样。

再者，如果按照你们的观点，那么过去与未来的瓶子显然就成了不是通过语言而充当所诠的，因为它现在无有自相之故。

若依名言诠自相，眼根等则无所需。
外境无有关联故，诸根不能执相属，
衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

另外，如果语言能诠表出作为真正对境的自相，那么眼根、显现、作意等就都没有用途了，因为只要一说就已通达了自相。由于所有外境自相都是零零碎碎、互不混淆的，而并不存在名义的相属。为此，根也不可能执著名义的联系。而将所诠的名称结合在一起说"它是这个东西"实属一种伺察，因此绝对是遣余。

最初应用关联时，虽已指示自法相，
然于共相取名称，为用名言而立名。
若根能取杂语义，即使无名亦应知。

事实上，在命名之前，最初使用名义的关系时，就指示出所诠自身的法相，诸如当见到瓶子时，而取名说"这就是瓶子"，这一名称也

是对分别念前浮现的总概念来取的，作为说者与听者都不会执著当时的独立自相。之所以这样命名，目的就在于以后运用名言时能了解外境到底存不存在等情况，因为没有名称，就无法应用名言。

假设根缘取与能诠词语混在一起的义（共相），那么即使没有立名“瓶子等”，但只要一见自相自然而然就应该知晓“这就是瓶子”。

若谓随从根门意，见名混如无分别，
否则见觉境异体，了知外境不现实。
有无分别之二识，顿时取一照了境。
纵次第取然速疾，故诸愚者执为一。

对方又继续辩道：尽管一般来说名义互不混杂，但当现量看见外境时，跟随根门的意识见瓶子的所见外境与取名“瓶子”的词语这两者是混合在一起的。识的本体虽然是有分别的，但与无分别现量一模一样。如果不承认这一点而另辟蹊径，就会因为现见与分别的对境截然不同而导致见时无分别、分别时无见的局面，结果见的同时认知外境就不可能实现了。

对此回答：虽说（名言、意义）二者并非混为一体，但误为一体的因有两种。其一，按

照识同时缘取的观点，尽管分别识与无分别识真正的对境互为他体，但由于同时缘取一个照了境的缘故，诸位愚者便将其误解为一体。

其二、依照识次第缘取的观点而言，就算是现见与分别二者依次缘取，但由于缘取极其迅速，如同河流般相续不断出现，致使所有愚者耽著为一个，而实际上这两者不会有一体的可能。

庚二、破许识自相为所诠：

识亦乃为自法相，是故命名不应理。

如果有人说：心中显现瓶子等外境除识以外不会有，因此识自相是所诠。

这种说法也不应理，识也是指自身的独立法相，所以对独一无二的它同样不可能命名，因为自相无边无际、名言及取名的时间有先后之别，故而无法立名。

己二（破许共相为所诠）分二：一、破许种类共相为所诠；二、破许名言义共相为所诠。

庚一、破许种类共相为所诠：

若谓词语不诠别，类总所诠故无过。
外境无总设若有，于彼命名无需力。

胜论师说：如果认为词语能说出别法或自

相的话，当然有过失，而实际上词语并不能诠表自相。而我们宗派承许，诸如瓶子一样的外境的种类共相是所诠，因此无有过失。

驳：不同地点、不同时间的所有瓶子实际并不存在一个总概念，即使存在，可是给孤立的它命名既无必要也无功能。共相是不能起作用、含糊不清的抽象概念，即便给它取名也不可能了知自相。

谓予与总有联系，自相命名知自相。
弃无必要能力总，于真自相立名称，
若言自相无边故，无法立名此亦同。

对方又诤论说：并不是给独立的共相（总）命名，而是给与共相密切相关的每一个自相取名能了解自相，这一点合情合理。

驳：如果没有给自相取名，那么纵然给共相取名也绝无力了解自相，由此看来，如果说"扔掉不具备必要、能力的共相，只是给真实的自相取名便能了解自相"，那不同他体的共相又有何用呢？就像了解柱子并不需要瓶子一样。

假设对方说：自相无量无边的缘故无法取名。

驳：如同自相一样此共相也同样无边无际，所以要对它命名也同样无能为力。

庚二、破许名言义共相为所诠[46]：

雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。
于不相应行立名，如何了知无关色？
犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛。

雪域派有些论师与正量部等有些声闻论师观点一致，他们承许说：与色、心及心所不相并存，而能起到展示名言及义的本体等作用，故称不相应行，它作为诠示意义的所依，是真正的所诠。

驳：这种观点不合理，原因何在呢？给不相应行这种增益无实法取名又怎么能了知与之毫无瓜葛的色法等呢？就像说"瓶子"不能了解与之无有关系的黄牛一样。

若谓虽然无关联，相同错乱而取境。
相同致误则时境，偶尔错乱非皆误。
此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。

对方仍旧辩解说：心中浮现的不相应行"瓶子"与自相二者之间虽然毫不相干，但是由大

[46] 前面总分时为破许名言义共相为所诠，而此处藏文中是破许不相应行为所诠。



腹等形象相同而误认为一体，从而缘取外境自相。

驳：如果只是因为这两者形象相同就导致错乱的话，就应该有时取自相、有时也缘取名言共相与义共相。因此，地点、时间偶尔可能会错乱，然而随时随地经常性错乱也是不可能的。但这是由于分别念体性恒时错乱所致，并不是由相同而错乱的。如果想了解有关这一点的深入探索，当参阅大堪布阿秋的讲义。

戊二（立自宗）分三：一、法相；二、分类；三、抉择彼义。

己一、法相：

由名所知与能知。

由名称所了解的内涵，就是所诠的法相。能理解所诠意义的名称，即是能诠的法相。

己二、分类：

由讲用者之差异，各各有二共有四，
讲时分析而精通，入时误为一体得。

由讲说期间与应用名言之时的人（补特伽罗）的差别而言，每一个能诠各有两种，总计四类。具体来说，讲说之时分别念前显现所诠与能诠的义共相及名言共相二者是真实的所诠与能诠；自相成立的外境（义）与名言是耽著的所诠、能诠，这般各自分开，从而能精通所知的要领。可是，在应用名言时，自相与共相并未分别开来，只是误为一体而取名，由此在运用名言时能得到外境自相。

己三（抉择彼义）分三：一、建立名言共相真实所诠无有；二、无事而错乱命名之理；三、错乱应用而得照了境之合理性。

庚一、建立名言共相真实所诠无有：

外境与识为自相，二种共相乃无实，
此等四者非所诠，故胜义中无所诠。

名言真实所诠并不存在，其原因：境与识是自相，不能充当所诠；名言共相与义共相二者是无实法，故而这四种并不是所诠，除此之外也不可能存在所诠。由此可见，在胜义中所诠本体不成立。

庚二：无事而错乱命名之理：

分别本性即错乱，浮现名言义共相，
于彼耽著为外境，彼即假立名所诠。

在本性错乱的分别念前浮现出所谓“瓶子”名言所诠的义共相，将它耽著为外境而取名，因此，这是假立为名言真实所诠的。

庚三、错乱应用而得照了境之合理性：

迷乱习气熏染故，命名之时混合立，
名言时亦如是知，故虽错乱亦真实。

从无始以来迄今为止，将自相、共相误为一体的习气久经熏染，根深蒂固，由此在命名时，没有将自相、义共相分别开来而是混在一起命名为“瓶子”，之后在运用名言时也这样来理解，只要一说“水装在瓶子里”，谁也不会问“是共相的瓶子还是自相的瓶子”而绝对会理解成唯一的自相，结果也会达到目的。为此，词语的真实对境并不存在，而是误解为对境，但是只要按照这样去做，就能达到目的。因此，说它是真实也合情合理。

戊三（除诤论）分五：一、遣与许真实共相为所诠相同之诤；二、遣与许识自相为所诠相同之诤；三、遣与许不相应行为所诠相同之诤；四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤；五、遣许错乱之关联不需要之诤。

己一、遣与许真实共相为所诠相同之诤：

谓名义若未遮他，则成有实为所诠。
胜义之中虽不遣，显现遮遣乃迷乱。
不许共相为迷乱，是故岂能同彼等？

辩方说道：所谓“树”的名言所诠义共相到底排不排除非树他法，如果不排除，就与所谓树的名言所诠相违了。假设排除了非树，就成了树的有实法，如此一来，将与有实法作为所诠完全相同。

驳：在胜义中，并不遮遣（非树），因为心中的瓶子本来就不存在有实法。如果胜义中遮遣（非树）的话，那么自相以外名言共相与义共相单独能起作用的众多有实法就需要存在。但事实并非如此，在心识遣余前，名言共相、义共相的自反体虽然不是自相，然而在分别识前显现为遮遣（反体），这就是由自相、共相错乱为一体的串习力所致。你们宗派并不承认共相是错乱的，因此怎么会与他们的观点相同呢？绝不可能相同。

己二、遣与许识自相为所诠相同之诤：

若谓诠说分别像，则成心识为所诠。
自相反体非所诠，错乱假立乃无实，
是故为令世人入，于分别像立名已。

对方又辩道：如果显现在分别念前的义共相是所诠，则由于它离开识以外不存在，如此就与识自相作为所诠完全相同了。

驳：单单浮现其形象的识自相的部分或反体虽然不是所诠，但心中将自相、共相误为一体而耽著假立外境的那一无实法部分是所诠。因此，分别识前浮现的义共相尽管在外境的有实法上并不成立，但只是顺应人们想当然认为的尺度，为了诸世人能趋入名言的意义而加以命名罢了。

简而言之：识能生起自明自知、自我领受本体的反体以及如外境自相显现的反体这两者，前者不能作为所诠，而后者能作为所诠。这一所诠虽然也不成立为有实法，然而为了诸世人能趋入而在迷乱者前运用取名的名言。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤：

谓若遣余总立名，则与不相应行同。
义共相若成实体，汝真实然为无实，
是故知无遣余境，则无所诠与能诠。

对方辩论说：如果给具有遣余本性的共相取名，则由于遣余与自相互为他体的缘故，显然就与对不相应行立名完全相同了。

驳：假设承许所谓的义共相成立实体，你们的观点倒是千真万确，但事实上，我们认为义共相是无实法。如果领会了遣余本身的真实




对境不成立实体，就会明白，义共相是所诠与能诠一无所有这两者在胜义中一模一样，由此完全可以摆脱诤论的过失。

己四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤：

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。
以错乱式取自相，是故名言实合理。

辩方又提出：假设在胜义中未错乱的所诠能诠不存在，那么由于错乱本身就是虚妄的缘故，必将毁坏一切符合实际的世间名言，就像兔角存在与瓶子存在一样所诠能诠有无也没有两样了。

驳：由于所有世人均是通过将义共相误解为自相的途径来取舍自相的，因此有无等一切名言合情合理。

己五、遣许错乱之关联不需要之诤：

借助术语知关联，错乱关联无所需。
自相以及义共相，二者误解为一体，
纵于此三立名称，然无错乱无真名。

对方辩道：仅仅使用术语便可了知名言、外境的关系，因此自相与共相误为一体的关联就成了多余的。

驳：事实并非如此，纵然对瓶子的外境自



相、单独的义共相以及将自相共相误为一体这三者任意一种使用瓶子的术语，但如果无有错乱的话，就没办法将外境取上相应的名称，原因是：假使自相与义共相二者无有错乱而对自相取名，势必会招致对外道所说的过失；倘若对义共相使用术语，则对声闻宗所说的过失又会降临头上。如果按照最后一种（也就是自相共相误为一体而立名），那就是在证实我们的观点。

于此自相及共相，误为一体令趋入，
命名老人立名称，依此错乱取外境。

如果对方想：那到底你们自己是如何使用术语的呢？

答：依靠名称而进行取舍的此时此刻，自相与其义共相二者误为一体，为了让所有世间人能如实见到马牛等，古代的命名老人们首先进行命名，随之人们遵照执行，错乱而趋入外境。

总结偈：

名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，
误为相属而实行，取境士夫不受欺。

如果慎重分析，则名言真实所诠并不存在，耽著所诠就是外境自相，尽管是颠倒执著名言、

外境的关联而进行命名的，但依靠这种错乱方式取境的人们并不会受欺。错乱的外境显现也绝不会离开自相的形象而颠倒显现，就像从能见到远处色法的玻璃房内观看一样。

量理宝藏论中，观所诠能诠第五品释终。



第六品　觀相屬

丁四（相属及相违之证知方式）分二：一、总说；二、别说。

戊一、总说：

所有遮破及建立，观待相违相属故，
观察正量法相前，当析相违及相属。

量、非量等所有一切破立无不观待相违及相属，因此，在观察量的法相真理之前先要分析相违与相属。

戊二（别说）分二：一、观察相属；二、观察相违。

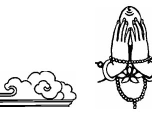
己一（观察相属）分三：一、破境之相属；二、建立心前相属；三、宣说建立相属之量。

庚一（破境之相属）分二：一、总破；二、别破。

辛一、总破：

二法不容有一体，一体相属亦不容，
各自本体而存在，诸有实法无相属。

一切所知超不出有实法与无实法的范围。有实法又可以分为异体与一体。由于自他二法互为异体的缘故，外境中不可能有联系在一起




的相属；即使是一体，但自己也不可能与自己有关联，因此各自本体互不混杂、分开存在的一切有实法在外境上并无有相属。

个别愚者谓无实，亦有同品之相属。

藏地个别愚笨论师声称：不仅（有实法存在相属），而且无实法也有同品相属。并进一步陈述理由说：以离一多因等理由建立所破不可能存在，建立法是无遮〔推理公式：一切法（有法），不存在（立宗），离一多故（因）〕。可见，如果同品与违品的两种关系都不存在，那么无相属的因就应该有现世的可能了。因此，尽管同品相属存在，但由于人们没有认识才导致观待确定违品相属。

无有本体无实法，若有相属成有实，
何法不舍其他法，即诸相属总法相，
有实互不混淆故，无实无体故皆无。

驳：这种论调绝不应理，无有本体的无实法如果与他法之间有关联，那么它自身也不可推翻地变成有实法了，倘若是同性相属，显然就成了自性有实法，假设是彼生相属，那就成了果有实法。此外还有过失：本来，任何一法不舍弃他法就是所有相属的共同法相，有实法

也可确定为自他二法，由于自身与他法不会混在一起的缘故（而不存在相属），无实法无有本体的缘故（而不存在相属）。可见，事实上，（有实法与无实法）这两者在外境上都不存在相属。

辛二（别破）分三：一、破同性相属于外境上成立；二、破彼生相属于外境上成立；三、破其余相属。

壬一：破同性相属于外境上成立：

一体无有二种法，无有二法无相属，
是故所作与无常，外境之上无相属。

作为一个本性的外境不会有二法，无有二法也就不可能有相属，因为自身只是孤立的一法。诸如所作与无常，也是心中以反体而分的，在外境上面根本不存在相属。

若谓所作及无常，反体于声不成立，
则成三相不容故，境有同性之相属。
一实体境虽相同，诸反体于境若有，
反体无关则非因，相属成果或异名。

藏地有些论师宣称：假设所作与无常的两种反体在所诤事“声音”上面不成立，那么以所作的因证明无常的三相推理就不可能实现了，原因是：反体是由心所造作的，心法于外

境上不存在，因此外境与因之间的关系具有合理性。由此可见，尽管所作、无常是属于实体的不同反体，但它们在外境上有同性相属。

驳：所作与无常这两者在声音的实体上是一体这一点，我们也承认，虽然外境本体相同，但这些反体如果在外境上以不同他体而存在，那么反体内部彼此之间也像甲片[47]一样互不相联，这样一来，所作就不是建立无常的因了。就算是相属，但如果是同性相属，则不仅只有实体一个，而且反体也成了一个。由此，就像月亮与凉光一样只不过是成了不同的异名。或者，如果是彼生相属，一者就变成了另一者的果。因此，你们的观点不合理。

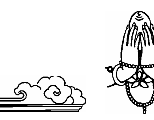
壬二（破彼生相属于外境上成立）分二：一、破因果实体相属；二、破种类相属。

癸一（破因果实体相属）分三：一、破因果次第相属；二、破因果单独相属；三、破因果观待相属。

子一（破因果次第相属）分二：一、前后相属不应理；二、中间连结相属不合理。

丑一、前后相属不合理：

[47] 甲片：铠甲上鳞形铁片。




非前后则无彼生，若有前后无其一，
是故有实无实法，无有彼生之相属。

不是先后而是在同一时刻，不存在彼生相属。如果有时间先后，那么其中一者存在时另一者决定（遍）不存在。因此，有实法与无实法在外境上都不存在彼生相属。

丑二、中间连结相属不合理：

设若宣称灭与生，存在连结之相属。
彼若为常非有实，无常则成无穷尽。

外道声称：因灭尽与果产生这两者之间存在一个起衔接作用单独的连结相属。

驳：如果连结因果的这一相属是在因位果位都留住的常法，显然就已不是有实法，而作为无有做事能力的无实法，根本不能充当连结的作者。倘若它是无常法，那就如同火已熄灭，连结相属也已灭尽而无法再衔接“烟”一样。如果在这中间还有第三品的独立相属，那么这一相属与前面的烟及后面的火之间仍旧需要有其他连结相属，结果会变成无穷无尽。

子二、破因果单独相属：

若谓相互不观待，火与烟间是相属。
若尔目睹单一者，亦应决定二相属。

假设有些论师说：不观待彼此二法独立的火与独立的烟，每一者的上面都存在二者的相属。

驳：倘若如此，那么一切外境都绝对相属了，而无相属的法不可能存在，这样一来，当看见一个互不观待的孤立“火”或“烟”时而没有见到另一者也应该能确定下来“这是烟的因”或“这是火的果”诸如此类二者的相属。

子三（破因果观待相属）分二：一、破饶益相属；二、破无则不生相属。

丑一、破饶益相属：

因果彼此观待利，是故相属不抵触。
因果有实与无实，所利能利难合理。

对方立论说：因果二者相互观待，一者利益另一者，为此它们之间存在观待相属，这并不矛盾。

驳：因果二者中一个是有实法时另一个是无实法，所利益与能利益的相属在外境上存在实在难以立得住脚。

丑二、破无则不生相属：

谓无不生是相属，则左右等成相属。
外境无则不生属，依观实体反体破。

辩方立论道：如果某因不存在，也就不会出生果的名言，这就是一种相属。

驳：如果这样的话，那么左右、这边那边、长短等也成了相属，因为它们之间无有一者就不会出现另一者的名言。

对方又进一步说：不仅仅是观待名言，而在胜义中也存在无则不生的相属。

驳：这一立论通过观察是实体还是反体的方式便可推翻。（请问你们）是指无有火实体则不生烟实体，还是说无有火反体则不生烟反体？按照第一种情况，在外境上面，无有火实体则不生烟实体是不存在的，原因是：当看到现在的火时，如果过去的火已不存在，就不会生出（现在的烟）。然而，由于火已经熄灭的缘故，外境不成立。未来的火尚未产生，即便现在的火存在，但因为与正当看见烟是同时的缘故，它们之间并不是无则不生的关系。按照第二种答案也同样不合理，因为反体是以分别念连结的，而不是以外境来相连的。

癸二、破种类相属：

有谓自相无相属，因果种类有相属。
种类若是因果性，不离先前之过咎，

若除此外种类有，总时遮破已究竟。

辩方立宗道：因果自身的法相虽然不存在相属，但因果的种类却存在相属。

驳：请问种类到底是指什么？假设说是因果的自身法相，那么前面的过失依然无法摆脱。如果认为所谓的种类，除此之外另行有他体存在，这一点在前文中破“总”的时候已经予以否定了。

壬三、破其余相属：

依此可将俱会集，差别以及差别者，
能作接触等相属，所有观点一并遮。

凭借破外境相属的这一理证，可以将承认俱有、会合、聚集、差别、差别者、能作、接触等相属的所有观点一并推翻。

那么这些观点究竟是指什么呢？

有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。
有谓无常依常有，称为会合之相属。
有谓所作无常等，聚集一境之相属。
有谓依他知他法，即是差别法相属。
有谓灭因现在果，称为连结之相属。
有谓我与所作二，则具能作之相属。
有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。

主仆以及配偶等，皆是相属愚者说。

有的宗派说：所谓的俱有相属，是指诸如枣核依于铜盆，本体不同、时间相同的事物虽然不是同性相属与彼生相属，但它们之间存在着所依与能依的关系，因而叫做俱有相属。

另有派系声称：檀香树等无常“别”法依于树的常恒所依“总”的关系是会合相属。

还有宗派宣称：所作、无常与声音相属等是异体法汇集于一个事物上，因此是在一个外境上的聚集相属。

也有宗派论师承许说：依靠不同他体来了知他法，就像通过手杖而了解持杖者一样，这是差别法相属。

灭尽之因与现在之果虽然不会同时存在，但它们二者的关系需要由取名相联，这叫做连结相属。

另外也有人发表看法说：常有的我与其所作的伸屈等无常形态二者之间存在着能作相属。

还有些人说：诸如眼睛看色法之类的事物，是一种接触相属。

此外，也有人说，诸如，杜鹃与燕子，是



主仆关系，天鹅与黄野鸭是配偶相属……愚者们众说纷纭。

承许外境有相属，依观一异而遮破。
若谓俱有等相属，以遣余连而理解。
俱有者等有能害，若无能害摄二中。

下面将这所有观点综合在一起加以破斥：承认外境上存在相属，是他体法不可能有一体相属、是一体法则自己与自己不可能相属的道理按照前文中的观察已经遮破完毕。

假设辩方说：俱有等关系虽然在外境上不存在相属，但如果按照你们的观点以遣余来衔接的话，心里便能明白是相属。

驳：承认俱有者等神我与作用等假立的相属存在着能害量，因此不能算得上是相属。如若只是承认能依与所依、“总”与“别”之类的相属，无有能害，这种情况在心前虽然成立，但均可以包含在两种相属当中，而不该另行分类。此处“若谓如何有能害……”一个偈颂本是自释中失落到本颂中的，而不应当归属在颂词里。

暂停偈：

法称论师已弃之，多数恶念愚者取，



服呕吐药所吐物，除非犬外谁食用?

承许两种相属以外其他相属的所有外道观点，法称论师早已遮破完了。如果依然认可其余相属，那么显然已舍弃了因明七论的所有正理，而且，对于法称论师予以否定、抛弃的多数恶分别念，诸愚笨之人又反过来欣然接受，这实在成了令人呵责的对境，比如，不幸的患者服下呕吐药，结果他们向外呕吐出来的东西，除了狗以外谁会去食用呢?

庚二（建立心前相属）分二：一、心如何连结之理；二、遣除于彼之诤论。

辛一、心如何连结之理：

分别念境之前依，世间名言而分摄，
前后分别而衔接，立照了境应相属。

不同外境自相不可能有相属，而在遣余分别念的有境前，按照世间名言，瓶子的一个自相，从遮遣非大腹、非刹那、非因缘所生三个角度而在心里浮现瓶子、无常与所作三个反体，它们均可归属在一个本体当中，这是同性相属。诸如，分为异体的火与烟，以前者为因、后者为果的分别念加以连结而安立为彼生相属，通过这种关系能够建立照了境，因此立为相属合



情合理。

辛二（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除连结同性之诤；二、遣除连结彼生之诤。

壬一、遣除连结同性之诤：

所作无常心连结，境前若成乃境属，
境前彼等若不成，非境能立辩方说。
假立亦有二类别，相符事实与不符，
相符获得照了境，堪当相属另者非。

对方辩论道：如果所作与无常是像以心来衔接一样在外境上成立，那么尽管说外境上不存在相属，但实际上却成了外境的相属。假设外境不存在这些相属，以所作就不能证明无常，因为这两者在外境上并无关联，所以此因不能充当外境的能立。

驳：虽然反体是由心假立的，但诸如将瓶子执为所作与无常一样的假立符合事实，而诸如将瓶子执为非所作与常有的假立与事实不符，这两种假立中，第一种符合事实而能得到照了境，因此可以作为相属的名言。另一种不能得到照了境。也就是说，所作与无常在外境上成立一体，它并不是反体法，而心中呈现为他体，这不是实体法。

壬二、遣除连结彼生之诤：

若谓无则不生烟，若无彼者成无因，
若有彼者即已成，有实法之相属也。
纵有外境之烟者，设若无火则不生，
然执前后而衔接，非分别念无法连。

辩方立论道：此烟与彼火之间无则不生的关系，就烟本身而言到底有没有相属的对境火，如果没有火，那么烟已成了无因者；假设有火，那就已成了在有实法自身上面存在的相属。

驳：尽管外境的烟无火不会产生，但只是说前面的火如果不存在，就不会产生后面的烟，将这两者综合起来而执著、连结为一体的，当然这种情况不是分别念绝对无法连结，因此并不成立外境相属。

庚三（宣说建立相属之量）分三：一、建立法相；二、认识事相；三、确定此等之方式。

辛一（建立法相）分二：一、能立同性相属；二、能立彼生相属。

壬一（能立同性相属）分二：一、证成名言相属；二、证成义理相属。

癸一、证成名言相属：

法相名相之相属，以及总别之相属，

皆以错乱立一体，方得成立非其余。

项峰等法相与名相黄牛的相属，实际上是在心识前将集聚项峰等特征的这个动物错乱而执为一个外境“黄牛”，并使用同性相属的术语来加以证实，而在外境上并不存在同性相属，因为名相纯粹是无中生有的增益。与之相同，“总”与“别”的相属也是心中依靠显现与假立将具有一个反体的“树”及二反体兼而有之的“柏树”误为一体，这样对一个事物命名才得以成立，而绝非其他，这是因为“总”不成立实体的缘故。

癸二（证成义理相属）分二：一、运用因；二、遣除彼不定。

子一、运用因：

谓凡有彼灭如瓶，声亦有即自性因。

凡是存在的事物均是刹那毁灭，如同瓶子，声音也存在之故，这是自性因。虽然此因使用无常也可以，但由于个别外道不承认神我与自在天等是所作性，因此顾虑到在他们的分别心前此因不成立才运用“存在之故”，因为神我自在天这些存在，他们自己也承认的缘故。再者，凡是存在的事物不可能不是由因缘所作。如果

后来所作已在他们心目中成立的话，那么再使用“所作故”也可以证实。

如果有些人说：存在的法相是指能起作用的法，那么，由于彻底遮破心或外界有实法的刹那不能起作用的缘故，它就成了无实法。

驳：这些是指没有遇到外缘的情况下，而一旦遇到外缘时，就能够起作用，因此无有过失。关于这一点的深入分析也应当从大堪布（阿秋）的教典中得知。

子二（遣除彼不定）分三：一、无观待因；二、有害因；三、彼二因之必要。

丑一（无观待因）分二：一、真实无观待因；二、遣诤。

寅一、真实无观待因：

已生之法决定灭，无需其余之灭因。

凡是已生之法绝对要毁灭，因为到达第二刹那时第一刹那已经灭亡，而它的毁灭无需观待任何其余能灭因。

寅二（遣诤）分三：一、遣此因不成之过；二、遣此因不定之过；三、遣太过。

卯一、遣此因不成之过：

谓灭观待他因故，此无观待不成立。

所毁灭事有实法，灭法无实此二者，
皆牵涉灭之名义，然二者悉无需因。
瓶灭无实不待因，有实自成何需因？
他因所作彼不灭，是故成立灭无因。

有些论师辩论道：瓶子、树木的毁灭观待“锤子”与“火”的他因，故而此无观待因不成立。

驳：此处，所灭事物瓶子一样的有实法与已灭的无实法都涉及灭的概念。但是这两者均不需要其他灭因：如果瓶子的灭法是无实法，那就是一无所有而灭亡，因为无实法以因产生是完全相违的，并且此灭法不观待任何法。即便灭法需要是有实法，但它是瓶子自身还是自身以外的一个有实法？如果是瓶子本身，那么它已经成立又怎么需要因呢？倘若是瓶子之外的他法，则尽管它是依因所造，但瓶子却应该永不毁灭而一直住留。所以，除瓶子之因以外另行毁灭的因不存在这一点完全成立。

谓灭无实因所作，若尔自成无观待。
无实法由因所造，及因何者皆未作，
彼二意义实相同，如见无与无所见。

再者，如果一口咬定说毁灭的无实法是以

因所造，其实这种观点间接已证实了毁灭不观待因，因为说“无实法以因所作”与所谓“因一无所作”这两者意义一模一样的缘故。比如说，见无所有与一无所见两种说法同样是没有看见的意思。

卯二、遣此因不定之过：

谓聚齐全然如芽，此无观待不一定。

此等聚合皆变迁，观待之故非不定。

个别论师又辩道：即便种子、水、肥料样样齐全，但不观待其他因也不会长出苗芽，这是我们有目共睹的，由此也能证明此无观待因也不一定。

驳：我们也不承认只是外缘聚合苗芽就会萌发这一点，因为这些要观待整个过程变迁的缘故，而此因并非不一定。

谓所作亦观待时。若观待时所作变，

则成毁灭无观待，不变如前无损住。

对方接着辩论：那么，所作也并不是立即就毁灭的，它要观待毁灭的时间。

驳：如果观待时间的话，那请问所作在毁灭的时间尚未出现之前到底变化还是不变化？如果变化，就已经证实了毁灭并无观待，因为

毁灭的时间虽然尚未到来，但已经灭亡了的缘故。假设所作不变，那么后来也应一如既往，完好无损而存在，因为前后的本体无有差异之故。

谓聚无变之一体，是故此因不成立。

聚合犹如后萌生，一体之故初应成。

对方又进一步地说：由于土地、种子等因的聚合自本体从第一刹那直至生果的最后刹那之间是一成不变的一体，结果观待相续变化的这一因就不成立了。

驳：那么，就像聚合以后到末尾聚合生芽一样，由于这两者是一体的缘故，最初的聚合就应该生芽了。

谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。

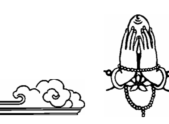
有障无障异体故，虽许一体已成二。

假设对方辩解说：前后这两者尽管是一个本体，但最初聚合有障碍而不一定生出苗芽。

驳：最初有障碍与最终无障碍这两者是截然不同的他体，可见，虽然你们承许是一体但实际上已经变成了两者。

谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，

然由稻芽不出生，是故此因不一定。




稻芽观待自种故，是无观待因不成。

对方继续诤辩：如果毁灭无所观待，那产生也必须是无所观待。如果这样的话，青稞的因聚合而产生青稞的苗芽，从观待产生稻子的苗芽而言，虽然可以运用无观待因，但由于它不能产生稻芽，因此这一无观待因不一定。

驳：事实并非如此，稻芽观待它自己的种子等，所以它有所观待，而是无观待因这一点并不成立。

谓作有非刹那灭，观待毁灭之因也。
苗芽观待各自因，有实灭非待他因，
灭法无实无需因，是故不需他灭因。

对方又申辩说：那么，所作或存在也同样不是刹那无观待便毁灭的，而要观待毁灭之因锤子等。

驳：这两者完全不同，生芽需要观待各自的因，而作为有实法的坏灭是刹那性灭亡，因此不观待自因以外另行存在的其他灭因；如果认为灭法是无实法，也就无需任何因，因为它根本不牵涉因的事情。由此可见，毁灭并不需要观待其他灭因。

卯三、遣太过：

成直接违一实体，此外他法悉非理，
有碍无碍皆一致，彼三太过不遮此。

辩方问道：你们自宗到底认为瓶子的毁灭是无实法还是有实法？其一、如果是无实法，就成了常有，如此一来，势必导致瓶子的无常与常有二者既是直接相违也是一个实体的结局。其二、如若那一灭法是有实法，就会有仍旧不灭的过失；假设除此之外的他法成立，则以他法形成而使他法灭亡显然不合情理。其三，如果同样是所作而不可能有常与无常两种情况的话，那同样是有实法也同样不可能存在有碍与无碍两种情况。你们的观点以上述理证有妨害。

驳：你们所发的这三种太过并不能推翻这里以所作、存在来建立无常的立宗，下面逐一加以否定，其一、尽管灭法是无实法，但不会变成常有，因为恒常与无常的分析只能应用在有实法上；其二，对于有实法来说，不超出一体与异体两种情况，但作为无实法，并不是这种分析的对境。其三、只要所作或存在的法已经产生就必然是无常的，绝不存在造作恒常与无常的不同因，而有碍与无碍此二者有迥然不

同的因，所以这两者并不一样。

丑二（有害因）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

寅一、宣说对方观点：

谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。

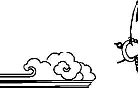
大自在派声称：比如，大多数乌鸦是黑色的，但也会有白色的现象。同样，由于有实法的能力千差万别，虽说瓶子等大多数有实法是无常的，然而大自在天等有实法与常有的同体存在这一点并不相违，由于它存在的因成立而无常的所立不成立，因此你们前面所说以存在的因证实无常是不一定的。

寅二（破彼观点）分二：一、宣说观察则不合理；二、以因建立。

卯一、宣说观察则不合理：

常者若不起功用，乃无实故实一致，
若能力变失常有，若无变则违能作。

常有的自在天如果不能起作用，那就是无实法，因此只不过你们对它命名为自在天罢了，实际上我们双方观点是一致的。所以，对于虚名不必争执。假设他能起作用，那么请问他在做事的过程中，由先前的自性中变化还是不变




化？如果变化，就已失去常有的身份；倘若不变，那么起作用显然就矛盾了，因为他在不起作用的阶段始终不变的缘故。

卯二（以因建立）分二：一、运用因；二、认识论式之义。

辰一、运用因：

何法非作彼无实，如虚空常亦无作。

推理论式：无论是任何所知，只要不能起作用，就决定（遍）是无实法，如同虚空，常有的自在天也不能起功用。或者，常有的自在天（有法），是无实法（立宗），无功用之故（因），犹如虚空（比喻）。

辰二（认识论式之义）分三：一、论式之义；二、所立；三、因。

巳一、论式之义：

有法常有之遣余。

这里的有法仅仅是将对方所承认的自在天等常法的概念浮现在心中的遣余增益耽著为自相。

巳二、所立：

遮有实即所立法。

遮破有实法的无遮空性的本性就是所立

法。

已三（因）分二：一、宗法；二、建立周遍。

午一（宗法）分二：一、破他宗；二、立自宗。

未一（破他宗）分二：一、破以现量成立；二、破以唯一自证成立。

申一、破以现量成立：

谓宗法以现量成。缘取所破无需生。

有些论师声称：由于作为所破能起功用的有实法与所诤事恒常不变这两者相违的缘故，常有而不起功用的宗法以现量可成立。

驳：这种说法绝不合理，能破并不必决定生起缘取所破的量，例如，就遮破兔子头上有角来说，只要生起未见到兔角的量便已足够，而并不需要以见到兔角作为前提。

申二、破以唯一自证成立：

有谓唯一分别受。邪分别皆不容有。

有些论师宣称：恒常不变而不起功用的宗法以分别念领受的唯一自证可以证明。

驳：倘若如此，那么外道也就不可能生起“是常有作者”的颠倒分别了，因为常法不能起作用这一点（以自证）成立的缘故。关于这

一道理的深入探究在阿秋堪布的讲义中也有明示。

未二、立自宗：

是故刹那而空无，破起功用之因成。

谓自性常诸分位，变化故可起作用。

二者若一二法违，若为异体违能作。

所以，我们自宗在承认自在天常有的宗派面前，将恒常的大自在天作为有法，利用“它无有功用，非刹那性之故”这一能破之因而证实宗法，也可以说，是凭借这一因而通过比量来加以证明的。

对方说道：尽管自性常有，但由于整个过程迁变的缘故，既是常有也起作用是天经地义的事。

驳：自性与阶段二者如果是一体，就不该有变化、不变化两种特征，假设是异体，在无常的阶段能起作用，而自性常有不能起作用，这显然是相违的。

谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。

起始刹那若不灭，粗大改变焉容有?

辩方仍旧辩解说：虽然常法不存在刹那毁灭的现象，但在做事当中却有显现的粗大变化。

驳：如果从一开始就不是刹那灭亡，那么后来粗大的变化岂能存在？因为第一刹那尚未泯灭而依旧住留，就不可能有后面刹那产生的机会。

午二、建立周遍：

遮破能起功用者，周遍成立无实法。

能起作用是有实法的法相，因此遮破起作用决定（遍）是无实法，如同虚空。

丑三、彼二因之必要：

言有害因之前行，无观待因非密意。
是故对治二邪念，方宣说此二种因。

有些论师说：有害因建立一切有实法毁灭的前提条件，需要无观待因来证实一切有实法不观待自因以外的他因，这种讲法并不是阿阇黎的意趣。实际上，正是为了对治认为一切有实法遇到灭因便灭、不遇灭因不灭，以及承许个别有实法尽管值遇灭因也不灭的两种颠倒分别才宣说了无观待因与有害因的。

壬二（能立彼生相属）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一、破他宗：

谓以五层定因果。太过分故此非理。

其他论师提出：最初，火与烟均未看见，之后看见火，随后又看见烟，再后因消失而不见火，最后果消失而不见烟，依靠这五个步骤可以确定因果关系。

驳：如果这样就能确定因果，那么鼓声与阳光等也应该变成了因果关系。所以，你们的这种说法极其过分，不合道理。其实，只是依次变化的阶段性随存随灭，通过五个步骤也不能确定是因果关系，如果是自性随存随灭，只需三个步骤也能辨别是因果关系。

癸二（立自宗）分二：一、法相；二、确定。

子一、法相：

因果即是能所利，因分近取与俱有。

因的法相即是利益他法；果的法相则是被他法所利益。因也有两种，即饶益果之本体的为近取因，饶益果之差别法的为俱有因。

子二、确定：

彼即随存与随灭，有此二种三层次。

确定因果的方式：在一个清净的地点，最初（火与烟）二者均未见到，其后看见火，随即又看到烟，果随从因而存在即是确定同品，

或者，首先看见烟正在产生，之后看不见火，随后烟也不见了，由因消失而导致果灭亡。通达以上两种三个步骤的任意一种都可以确定因果关系。

癸三、除诤论：

法相不成之太过，误他于此无妨害。
凡由非因所产生，彼者即非彼之果，
形象相同而误解，假立彼之名称已。

有些论师诤辩道：随存随灭的法相不成立，原因是，就拿着魔生病来说，因不可见；诸如，持诵总持咒而使障碍减轻，果不可见。因此，以随存随灭这一点并不能确定因果关系。

有些论师则声称：作为因的别法“檀香火”与果的总法反体“烟”，也成立随存随灭，如若依此而确定有因果关系，那简直太过分了。

还有些论师说：我们明明看见蚁穴中出现烟等，因此不能确定。

诸如此类凡是误解为他因的观点对于此处的立宗都无有妨害。

下面依次加以否定：其一、在这里，我们并不是建立不可见的因果，而是建立自性非远离如同眼前的火、烟一样的因果。其二、所谓

的“总”（共相）是无实法这一点已经阐述过了。其三、非因的蚁穴中所出现的烟并不是火的真正果，因为它只不过是人们将形象相同所冒出的青色物误认为烟罢了，其实并不是烟，仅是取上烟的名称而已。

石及柴等非火因，火因本为火微尘，
微尘合而为一因，方是石柴等如根。
抑或前后之因果，互为异体而存在，
犹如由从火与烟，所生之果烟有别。

对方又辩道：如果非因所生的不是果，那么火的因本是木柴，结果石、铁摩擦所生的火就不该是火了。

答辩：石头与木柴等并不是火的近取因，而火的因是原本存在它们中的火尘，能将火尘汇集一处的因才是石头、木柴等聚合，比如，眼识的近取因是前面的眼识，它的增上缘才是眼根。或者说，前后的因与果各不相同而以他体存在，诸如：火所生果——烟的前刹那与烟自身所生果——烟的后刹那，作为果的烟也有这两种差别。

辛二、认识事相：

单独自相及共相，相属事相非应理，



乃是唯独于共相，误为自相之遣余。

单独的自相与单独的共相这两者相属的事相不合理，因为火与烟自相并不存在相属，而且依靠独立的共相也不能理解外境自相。自宗的观点，这一相属唯一是在分别心前，将共相误认为自相的遣余。

辛三（确定此等之方式）分二：一、片面确定之他宗；二、兼收并蓄之自宗。

壬一、片面确定之他宗：

能乐欢喜论师言，凭借伺察定相属。

诸尼洪师则承许，依凭正量定相属。

一、克什米尔因明大论师能乐喜宣称：暂时的相属虽然依量可以确定，但自相相属则依靠伺察方能决定，因为：尽管未取自相、未依赖因，但只是见外境还是存在的。

二、东方尼洪诸位班智达异口同声地说：决定随存随灭的量能确定相属。

壬二、兼收并蓄之自宗：

依量之力所产生，具有遣余决定性，

错乱伺察一实法，由此决定彼相属。

因现量是由三层次的力量所生，而缘取方式是具有决定性的遣余有境错乱而将对境自相



共相二者妄执为一个有实法，于是萌生“无火则烟不生”的念头，依此而确定相属。

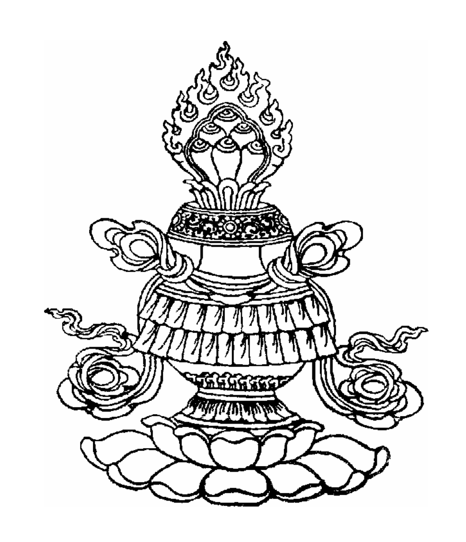
总结偈：

有实外境无相属，二种相属皆增益，

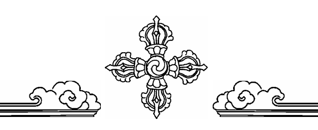
共相误认为自相，由此生起相属念。

有实法外境的自相并不存在相属，而所谓的两种相属也是增益假立称为相属的，这种方式也是以将共相误解为自相而承认，生起“这叫相属”的相属分别念。

量理宝藏论中，第六观相属品释终。







第七品　觀相違

己二（观察相违）分二：一、相违之总法相；二、事相之详细分类。

庚一、相违之总法相：

何法能害于某法，此即彼者之违品。

任何法能害某某他法，就是他法之违品的法相。

庚二（事相之详细分类）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

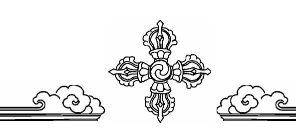
违品有实不并存，无实互绝之相违，
观待对境之差异，而承许有此二种。

关于违品，也有是有实法的不并存相违与一者是有实法另一者是无实法的互绝相违，这是观待对境的差别而承许有此二种的。

辛二（别说）分二：一、不并存相违；二、互绝相违。

壬一（不并存相违）分四：一、法相；二、相违存在之境；三、灭除所害之时；四、确定相违之量。

癸一（法相）分二：一、破他宗；二、立



自宗。

子一、破他宗：

许不并存能所害，若经分析非应理。

有些论师承许说：不并存相违的法相是存在于两个有实法的能害所害关系。如果对此观点加以分析，则不合乎实情，因为力量强大者是能害而不是所害，力量薄弱者是所害而不是能害，所以你们说既是所害也是能害是绝不现实的。

子二、立自宗：

是故所害与能害，犹如因果为异体，
令其所害无能力，此因即称能害者。

我们自宗声明：所害与能害二者不可能同时，而是像因果一样前后互为他体。何法作为导致所害无有力量的因，就称为能害。

癸二（相违存在之境）分二：一、认识相违；二、遣于彼之诤。

子一、认识相违：

诸不并存相违者，有实法涉能所害，
彼乃相续非刹那，即是所生能生故。

凡是不并存相违，既不可能是一个本体，也不可能存在另一者是无实法的情况。因此，

有实法彼此之间是所害与能害，由于这二者的相续不会同时并存，所以是相续抵触，而不该是刹那相违，因为所害与能害是所生与能生的关系。

子二（遣于彼之诤）分二：一、遣除观察对境则非理之诤；二、遣除观察实体则非理之诤。

丑一、遣除观察对境则非理之诤：

谓刹那若不相违，相续不成违非理。
由从前前刹那中，前所未有后后生，
于彼增益为相续，能遣除之无过咎。

有些论师说：外境刹那如果不相违，那么由于相续并不成立实体，因此相违的这一安立也就不合理了。

驳：并没有这种过失，由遇到能害的前前刹那中产生前所未有的后后刹那，其中，从所害相遇能害的第三刹那以后假立谓相续，可见，能害足可消灭所害而无有过失。

丑二（遣除观察实体则非理之诤）分二：一、宣说对方观点；二、答辩。

寅一、宣说对方观点：

谓违微尘若并存，则已相违不并存，

不并存则毁一者，由此因果成同时。

假设辩方说：冷触的微尘与热触的微尘相违的二法如果并行共存，显然与不并存矛盾。如果不并存，那么在相遇时摧毁一者，结果就成了因果同时。

寅二（答辩）分二：一、破他宗答复；二、说自宗答辩。

卯一、破他宗答复：

有者承许已隐晦，有者则许遇而转，
个别承许无接触，此等常派皆错谬。
设若并存失相违，若转则违许常有。

对上述观点，数论派等有些论师认为：所害冷触的微尘就像白天的星辰一样，隐晦在能害热触之内。有些吠陀派论师则认为：热触尘与冷触尘接触以后，冷触尘转变为热触尘。有部宗等个别论师则承许：微尘有间隔地环绕、聚合，虽然没有接触，但其他冷触尘来到的位置已被热触尘占据，从而使冷触尘不能组成粗尘。

你们这些声称微尘实有的观点都是荒谬的，无论是冷尘隐形在热触的范围内还是有间隔地环绕热触尘而存在，如果可以这样并存，

就已经失去了是相违的立宗。如果冷触尘转变成热触尘，则与你们自宗承许微尘常有的宗旨相违。

卯二、说自宗答辩：

是故微尘生微尘，令无力故不相违。

所以，我们自宗承许：如果热尘与冷尘二者从前刹那产生后刹那，那么为数众多并具有能力者将对方变成为数鲜少而不具能力的微尘。由此丝毫也不相违，并且是所生与能生也具有合理性。两个具能力者不可能共存，为此也是不并存相违。

癸三（灭除所害之时）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

子一、破他宗：

有谓三成事刹那，有说长久相共存。
长期共处不并存，此一相违实稀有。

有些论师宣称：所断与对治在三成事刹那并行不悖。个别论师也指出，从现在直到获得金刚喻定之间长久并存的所断与对治也是存在的。作者以讽刺的口吻说：这两种观点无论是哪一种，这种长期共处自性的不并存，除了你们这样的大智者以外，谁会知晓，这实在太奇

特了。

子二、立自宗：

接触令无能力生，三刹那境违品灭，
生起决定令增益，不复生即识相违。

热触与冷触等所有外境法可以同时聚集，因此，第一刹那热触的多尘与冷触的少尘相遇，第二刹那，冷触不具备生起后面同类的能力，第三刹那，所害灭亡，能害产生。可见，外境无情法的违品相续是在第三刹那消失的，而作为增益等心识的相违，由于两种分别念一刹那也不可能接触，因此生起决定而使增益不再持续产生即是心法之违品消亡的形式。

子三（除诤论）分二：一、遣于外境相违之诤；二、遣于心识相违之诤。

丑一（遣于外境相违之诤）分二：一、遣观察有分无分则非理之诤；二、遣观察无碍功能则非理之诤。

寅一、遣观察有分无分则非理之诤：

谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
如若有分成无尽，故三刹那难消失。
刹那原本无部分，相续亦唯刹那生，
微尘刹那不同故，于三刹那灭违品。

对方辩论道：一刹那如果没有三刹那之分，那么粗大的相续将无法组成。假设存在可分割的部分，也将变成无穷无尽。因此，违品在第三刹那消失之说难以立足。

答辩：作为刹那，观待时间的缘故，不可分割，虽然相续只是刹那连串生起，但组成微尘团与刹那完全不同，因为微尘观待方向故是有分，而刹那观待时间故是无分。所以，在第三刹那时违品不复存在。

寅二、遣观察无碍功能则非理之诤：

有者如是而声称，冷触无阻之功能，
生具功能无功能，如何冷触无需用。
冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，
值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。

有些论师说：与热触同时的冷触的无阻功能到底产生自己后面有能力的刹那，还是产生无能力的刹那，如果产生有功能的刹那，也就无需热触而自行灭亡了，倘若产生无功能的刹那，热触也同样毫无必要。

驳：冷触的无阻功能只是本身第二刹那的近取因，而无论要产生有功能的果还是无功能的果，都要借助于有功能或无功能的俱有缘相

违才能生果，假设热触力量强大，则生起无功能的冷触，如若冷触力量强大，则生起有功能的冷触，比如，淤泥中土的成分占多数，就硬一些，如果水的成分多，则软一些。

丑二、遣于心识相违之诤：

谓所断体或断种，无论如何亦非理。
亦有断种之对治，定无增益无二过。

有些论师辩道：要使增益或所断的本体荡然无存，心专注在他处也能办到，并不需要定解，而要断除种子，定解也无能为力，因此，无论是两种情况的哪一种，都不合理。

驳：决定的相续通过串习能够断除种子，因此它也具备断除种子的对治。再者，只要决定一经生起，增益的本体就会被断除。所以，没有上面的两种过失。

癸四（确定相违之量）分三：一、破外境相违；二、建立心前相违；三、遣除诤论。

子一、破外境相违：

犹如相属此相违，亦于实境不成立，
唯以分别念增益，而安立此为相违。

正如相属一样，相违在真实的外境中也不成立，原因是：如果能害强有力而存在，则所

害无有能力而不生，当无有功能的所害生起时，强有力的能害已经泯灭。由此可见，（能害、所害）相续不可能共存，只是以分别念假立说“此法与此法相抵触”而安立为相违的。

子二、建立心前相违：

除非可见不可见，无定相违之他量。

某法除了可见不可见以外并不存在能确定相违的其他量，就像因果那样，首先无有能力的所害与有力的能害均未见到，之后看见有力的能害，随后看见无力的所害，只能依靠这一正量来确定相违。

子三、遣除诤论：

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，
有者说用具力因。自体唯依火共相。

有些人辩驳说：对于冷触的灭亡，如果运用火的共相，则有不定的过失，因为即使有火也不一定没有冷触。假设运用强有力的火作为因，则有不成的过失，因为当时冷触不可见，故而比它力量强大这一点无法成立。

对于这一辩论，有些论师答复说：如果火力微弱，当时冷触也应该见到，正因为冷触不现，才能证实火力强大，是为此而运用强力之

因的。

然而自宗认为：自本体是依靠火的共相予以证实的，因为只要火一经出现其违品——冷触就不复存在这一点成立。

壬二（互绝相违）分二：一、宣说他宗非理；二、安立合理之自宗。

癸一（宣说他宗非理）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

若谓某法离他法，即是互绝之相违，
分类直接间接违，间接违亦许二类。
实体反体之相违，各有二种共六类。

藏地大多数论师说：某法远离他法，即是互绝相违的法相。并承许：如果对互绝相违进行分类，则有排除所破安住总反体的直接相违与间接相违两种，间接相违也有具有直接相违差别法与不具直接相违差别法两种。具体而言，实体有直接相违等三种，反体相违也有三种，也就是说每一个实体、反体都有直接相违与间接相违两种，而间接相违内部也各有两类，总共有六种相违。举例来说，实体直接相违，诸如蓝色与非蓝色；实体具有直接相违差别法的

间接相违：诸如，非蓝色与青莲花的蓝色；不具直接相违差别法的间接相违，诸如蓝色与黄色；反体直接相违，诸如非因与因；反体具有直接相违差别法的间接相违，诸如非因与所作因；反体不具直接相违差别法的间接相违，诸如所作反体与无常反体。

子二（破彼观点）分三：一、真实遮破；二、破遣过之答；三、说明异体称相违之密意。

丑一、真实遮破：

若离他法是相违，所有相属成相违。
若承许此相违破，相属则立皆失毁。

驳：如果说某法仅仅远离他法就是相违，那实在是言过其实了，因为如此一来所有异体法均成了相违。假设认为事实的确是这样，那么火与烟等一切相属也变成了相违。倘若认可这一点，那么即使运用相违因也成了建立，而根本无法遮破其违品。相反，即使应用相属因也不能建立相属的对境，结果一切破立的安立都将土崩瓦解。

丑二、破遣过之答：

谓异体属或无关，是自本体遮他体。
相违可得遮破故，可见不得成无需。



对方答复说：不管是火与烟等异体相属也好，还是蓝色黄色等实体反体异体毫不相关也好，只要是自本体就否定了他本体。

驳：倘若如此，那么比如说，在运用“见到蓝色的地方不存在黄色，如果存在，应该见到，未曾得到之故”这样的可见不可得因进行推理就成了毫无必要，因为蓝色、黄色与火、烟一样的互绝事物，需要相违可得因才能否定。

丑三、说明异体称相违之密意：

说异体法是相违，实是假立如相属。

在因明的有些场合当中，说蓝黄与火烟等互为他体的事物是相违，这是指假立，而不是指法相，就像两匹马拴在一起假立称为相属一样。

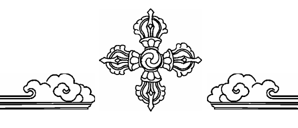
癸二（安立合理之自宗）分三：一、一体异体之安立；二、异体安立相违相属之理；三、宣说互绝相违。

子一、一体异体之安立：

依因与识之差异，安立一体与异体。

由他体因与一体因所得出的法是实体的他体与一体，或者根据识前显现的一体与异体的差别，而安立反体的他体与一体。





子二、异体安立相违相属之理：

异互利害属与违，无利无害唯他体。

这些异体法之中，互相有利有害，而依次立为相属与相违，如果无利无害，则既不是相属也不是相违，仅仅安立为异体而已。

子三（宣说互绝相违）分二：一、解释直接相违与间接相违；二、遣除于彼之诤论。

丑一、解释直接相违与间接相违：

遮非自即直接违，间违自破非能遍。

诸如蓝色与非蓝色、常有与无常一样，如果是本身，则否定非本身的法，它们彼此之间即是直接相违的法相；具有直接相违差别法之间接相违的法相，以自身来遮破非自身的能遍法存在。如所作与常有，所作的非自身即是非所作，非所作的能遍是常有，如此加以遮破。

丑二、遣除于彼之诤论：

谓蓝等非违不破，是互绝而非相违。

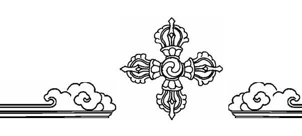
辩方提出：如果蓝色与黄色既不是不并存相违也不是互绝相违，那么就是能以是一者而否定是另一者了。

答辩：这两者之间虽然是互绝，却不是互绝相违。







总结偈：

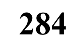
互绝相违遮一体，是彼以非彼者破，
互绝之二有实法，可见不可得遮破。

实际上，互绝相违是遮破一体的他体，在进行推理论证时，如果是它，则以非它的有害因加以遮破，彼此之间互相排斥的两个有实法是同体，这一点依靠可见不可得因加以推翻，而并不是以另一者可得来否定一者的。

量理宝藏论中，第七观相违品释终。











第八品　觀法相

乙二（决定能知量之自性）分二：一、法相之安立；二、抉择各自事相之义。

丙一（法相之安立）分三：一、总说法相、名相、事相之自性；二、分别决定量之法相；三、抉择法相所表之义。

丁一（总说法相、名相、事相之自性）分三：一、建立三法周遍所知；二、决定能遍三法之自性；三、三法各自之安立。

戊一、建立三法周遍所知：

三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。

一切所知以法相等三法周遍这一点依靠自证可以成立，因此关于它的道理要加以阐述。概括而言：法相就是指任何所知相浮现在心境前时，与其他法截然不同；对此通过名言及心识互不错乱可以耽著的法就是名相；带有特征性而显现的则为事相。

戊二（决定能遍三法之自性）分二：一、认识本体；二、各自之法相。

己一、认识本体：

法相能了境之法，名相所了心之法，

事相所了所依法，彼等即是能所立。

法相：就是依于它能了知某法，作为能安立的因，如项峰、垂胡，它是在外境上成立的法。名相：所了知的对象，作为所安立的果，如所谓的“黄牛”，它是由心假立的法。事相：所了知的外境法相作为所依、假立名相作为能依，而事相是作为法相与名相依处的法，例如，花白。它们是能安立与所安立的因果关系，如同印章与印纹一样。以上三者并不是从自相的角度而是以遣余来分的。

己二（各自之法相）[48]分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

三法悉皆需理由，若无一切成错乱。

法相、名相与事相三法，只有“项峰、垂胡”一样的特征才称为法相，而其余二法并不叫做法相。诸如此类，此三相每一相都需要有一个不共的理由，如果不具备这种理由，就会导致这三者张冠李戴，杂乱无章。

庚二（别说）分三：一、法相之理由；二、名相之理由；三、事相之理由。

[48] 此处藏文中没有分，但下边内容应当如此分，否则科判就无法分辨清楚。

辛一、（法相之理由）分三：一、破法相不需要法相之观点；二、安立需要之法相；三、彼所遣过失之详细分类。

壬、破法相不需要法相之观点：

有谓法相具实体，无需法相需无穷。
有谓义虽无所需，建立名言则必需。
余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。
安立之因未决定，所立之果若决定，
法相已成无必要，未定无尽皆失坏。

有些论师声称：法相义反体存在实体，不需要其他法相，如果需要，会成为无穷。

另有些论师主张说：虽然法相之义不需要其他法相，但要建立法相自身的名言则需要其他法相。

还有些论师提出：法相之义也需要其他法相，名相与之相同也需要其他名相，并且他们举例说明：比如，建立声音为无常，要运用所作因，（运用所作因就要先证明它是真因）而证明所作为真因，又要运用三相齐全的因，而三相齐全也同样要被证明是真因，它还要观待建立所作因，之后又要运用第二个三相齐全因，要证明第二个三相为真因也必须观待建立第一

个三相齐全因，随后又是第三个三相齐全……一直无穷无尽。

驳：以上承认不需要法相以及虽需要法相但会成为无穷无尽的观点均不合理，下面说明原因：如果能安立的因——法相尚未确定，而所安立的果——名相已经决定，那么法相就成了没有必要。在不具备能立之因的情况下，所立的法相如果不具有法相，也就无法确定下来，既然不能确定，那么无有尽头的末尾法相也不可能被确定，结果根本的法相也无法确定，这样一来，此等安立都将失毁。

因事相立所立义，是故无穷无过失。
三相垂胡未决定，唯定所作及花白，
无常黄牛亦应知。

对方解释说：以因的事相足能建立所立的意义，因此即使无穷的末尾未曾确定，也没有过失。

驳：如果表示因的三相齐全、表示黄牛的垂胡特征尽管没有确定，但仅仅决定因的事相所作以及黄牛的事相花白便可了达所作是建立无常的真因以及花白的动物是黄牛。如果承认这一点的话，那么见到声音为所作的人就不可

能生起声为常有的增益了，而且诸如不具备垂胡的花白马等其他动物也将被认定为黄牛。

许谓名言亦复然，若无可耽非所知，
设若有可耽著事，则彼乃后之法相。
若尔枝桠亦复然，无有枝桠非为树，
彼有枝桠则树木，亦成法相无止境。

有些论师主张说：名相也是同样，如果它不具备名言、心识互不错乱可耽著之事，就已经超出了认知、言说的范畴，而成了非所知；如果具有可耽著事，那么可耽著事本身就成了第二个名相或后者的耽著境，故而已经成了它的法相。第二个名相本身也是第三个名相的耽著境，如此一来，就会导致前前是法相、后后为名相的结局。

驳：所谓的名言只不过是将自己遣余识前显现的这一分耽著为它的义反体。实际上，瓶子的名言与瓶子无二无别，没必要分析此名言的自反体。上面对方的观点是不合理的，如果按照他们所说，那么被承许为树之法相的树枝，如果没有第二个树枝，那它就已经变成不是树了，如果它具有第二个树枝，则第二个树枝也需要具备第三个树枝等等，结果树的法相也成

了无穷无尽。

谓枝虽无他树枝，然枝本身即建立，
与檀香树无别体，是故不成无穷尽。
名言纵无第二者，名言自身之法相，
建立所知本体故，名言岂成无穷尽？

对方辩解说：在建立檀香树运用树枝的法相时，树枝虽然不具有其他树枝，但不会导致树枝成为非树的后果，因为不是以树枝本身来建立与树木他体的独立树枝，包括树枝本身及檀香树这两者，建立在一个树木的本体中无二无别的缘故，不会成为无穷。

驳：那么同样的，名言尽管不具备第二个名言，但前者也不会成为超越认知、言说的范围，名言本身就是依靠垂胡等法相建立与自身无别的所知本体，因此名言怎么会成为无穷呢？

何时了达名义系，尔时名言得成立。
因及法相此二者，各有二类总及别，
总别以三论式竟，第四之后无所需。

我们自宗的观点，什么时候通达了所谓名义法相的名称与意义垂胡等密切相联，当时它的名言便得以成立，如同领悟了大腹与瓶子的名义紧密关联时就成立了“瓶子”的名言一样。

进一步地说，运用因与建立法相二者各有两种，运用因有总建立因与分别属于此处论式的建立因，建立法相也有总建立法相与分别属于此处论式的建立法相两种，共有四类。总别这两者都运用三次论式而达到终点，具体来说，第一推理：比如，声（有法），为无常（立宗），所作性故（因），这是根本因；第二推理：所作（有法），是真因（立宗），三相齐全之故（因），这是理由；第三推理：三相齐全（有法），可以称为真因（立宗），最初命名因即是如此之故，这是回忆名称。再例如，第一、此动物（有法），是黄牛（立宗），具有垂胡之故（因），这是根本因；第二、垂胡（有法），是黄牛的法相（立宗），排除直接相违而成立义反体之故（因），这是理由；第三、排除直接相违而成立义反体（有法），可以称为法相（立宗），最初命名法相即是如此之故（因），这是回忆名称。就截止到以上三步推理，第四推理以后没有任何必要和功用。

谓若三相无三相，不成因有则无尽。
三相唯一烟之法，无差别而无他法。
依于此理亦能除，法相应成无穷过。

有些论师声称：比如，对面山上（有法），有火（立宗），有烟之故（因），这个三相本身来说，如果它不具有另一个完整的三相，那么所谓的三相齐全就不能作为建立火的因；假设具有另一个齐全的三相，则第二个三相也同样要具有能证明它为真因的第三个三相……结果你们的观点也已经变成了无穷。

我们的观点并没有这种过失。比如说，山上有火，有烟之故，这里的因就是在有法上成立，存在于同品中，而在异品中没有，这三相完整无缺。因此，不要再考虑这些因自反体的部分，只是对与烟无二无别的法以心执为三相而已，而三相并不存在烟以外的他法，依靠这一正理也能遣除法相成为无穷的过失。

壬二、安立需要之法相：

有谓安立名相因，因相何故不同此？
有许三法皆齐全。待名相故此非理。
乃遣直违义反体。

有些论师提出质问：法相的法相如果说成是能安立名相的理由，那么因的法相为什么不同样说成是所立的能知？这样承认绝不合理，如果因是所立的能知，那么单单以所作就应该了知声音为无常了，如果说要了知所立需要三

相的话，那安立名相也需要三相。

另有个别论师认为：是总法相、不是自身名相以外的法相、在事相上成立，完整无缺具足实有法[49]三者就是法相的法相。

由于具有了知法相需要观待名相的过失，因而这种观点也不合理。

我们自宗的观点，法相就是指遣除直接相违而成立义反体的法。所谓的遣除直接相违就是否定不同类，所谓的义反体要否定名相与事相的两种反体，原因是：名相不是外境（自相），事相虽然是外境（自相），但它不是指排除他法的部分。

壬三（破所遣过失之详细分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、对方观点；二、破彼观点。

子一、对方观点：

雪域诸师承许言，法相之过归摄三。

位于印度北方的雪域派论师认为：法相的过失归纳起来，可以包括在三种过失当中，第一、自反体未成实体：诸如，这个动物（有法），

[49] 实有法：法相的实有三法：一是法相，二是自己事相实有，三是但作自己名相，不作他法法相。

是黄牛（立宗），是黄牛之故（因），法相自反体尚未成立实体。

第二、义反体转他：诸如，这个动物（有法），是马（立宗），具有垂胡之故（因）。法相已经变成名相之外的其他义反体。

第三、法相于事相上不存在：诸如，马（有法），是牛（立宗），具垂胡之故（因）。无论如何安立事相，在它上面法相都不存在。

子二、破彼观点：

运用论式视为过，则义反体无转他，
若未运用定为咎，不住事相成无义。
此等过失若合理，智者顶饰何不许？

你们的这些推理如果是运用因法事三相的论证方式而立为过失的，那么义反体不会转成他法，因为在将非黄牛的其他有情立为事相之时，此因在事相上并不存在。如果没有运用三相就论证为过失的话，那么法相于事相上不存在就成了无有意义，因为法相在事相上存不存在都要观待运用论式的缘故。再者，倘若对方所陈述的这些法相过失具有合理性，那么作为智者之顶饰的法称论师为何不予以认可。可见，将法称论师恰如其分的真理抛之脑后而自己以

分别念来假立，这完全是错误之举，即便稍有无误之处，但由于并不是诸位智者所共许，因而并不妥当。

癸二、立自宗：

不遍过遍不容有，即是法相之总过。
名言义之诸否定，唯此三者别无他。

下面声明自宗的观点：法相总的过失可包括在三种之中。

其一、不遍：诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），具有花色垂胡之故（因）。

其二、过遍：诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），有头之故（因）。

其三、不容有：诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），是黄牛之故（因）；或者，这匹马（有法），是黄牛（立宗），具有垂胡之故（因）。

所有名言否定均可包含在非有否定、别有否定以及非可能否定三者当中，这三者依次是否定不遍、否定过遍与否定不容有的语义。一切义否定也只有这三种而别无其他，因此定数是成立的。

癸三、除诤论：

谓立事相与不立，法相不容有事中，

遮遣抑不遮名相。彼二辩论不害此。

对方辩论道：以上法相的这些过失是立事相当作过失的还是不立事相当作过失的？如果是在立事相的情况下当作过失的，那么对于黄牛的法相来说，运用花色项峰、垂胡就不会成为不遍，原因是，如果这一法相安立在花白动物上，则无有过失；倘若安立在黑色动物上就成了不容有。假设不是立事相而算为过失的，那么事相的所有过失也就不合理了，因为，即使要表明马是黄牛而运用项峰、垂胡的特征也成了没有过失。他们又继续说：就这些是在事相上算为过失而言，法相不容有的事上如果遮遣名相，那么要表明具有项峰等特征的动物是黄牛，而在使用具有项峰等特征的过程中，法相与事相没有不同反体而成为不容有，这样一来，具备项峰等也成了否定黄牛的名言。如果法相不容有的事中不遮遣名相，就成了法相不遍于名相的结局。

上面这两种辩论推翻不了我们这里的观点，下面依次来说明原因，尽管所有过失是在立事相时看作过失的，但不会招致你们所罗列的过咎，因为，就花白牛立为事相而言，如果

在花白的动物上来表明花色黄牛的名言，你们的观点的确是对的，然而在只是证明黄牛之时，花色项峰、垂胡的法相显现不遍。其次，具足项峰等自身的名言不成不容有，而不容有项峰等其他的名言这一点我们也承认。

辛二（名相之理由）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

壬一、破他宗：

有谓法名一实体，名言许为名事相。
名相即以名为体，故见法相之根识，
亦成有分别识矣，证成义理亦实有。

有些论师声称：由于证成名言是自性因的缘故，法相与名相在外境上是一个实体。

驳斥：我们承许黄牛的名言是通过项峰、垂胡所诠表的事相，而耽著名相在外境上存在。事相与名相在外境上如果是一个实体的话，那么一个实体不会有现与不现两个部分，因为以名称为特征的名相是分别识所见的，由此见法相的根识也应成为名言、自相混合执著的分别识了；建立名相也应像以所作建立无常一样成了证成义理；名相也应该变成实体存在了。

名相事相亦非理，命名运用即名言。

个别论师又说：名言的法相是心识不错乱可耽著的对境，它是名相的事相。

这种说法也不合理，原因是，确凿可靠的论典中说：首先以法相作为理由而命名就是名相，后来在运用它的过程中就成了名言。

壬二、立自宗：

具有缘由名言识，即是名相之法相。
事相命名予理由。如是知已三门行，
依此形成彼名言。乃观待义之名称，
是故彼者为假有，有实不成故假立。

成立具有理由的名言、意义相混合的心识就是名相的法相，名相的事相是指为了认知义反体而以名称进行命名。其中，最初取名称为命名时，后来了达这一点进而身体加以取舍、语言表达是非、意识观察有无等三门运用的过程中，依此就形成了世间的名言。具体来说，言词并不是自相，而是真实种类的言语。名相是指“树”一样诸多同类的总称名言，由于它是观待义法相具有缘由的名称，因而是一种假有。又因为不成立有实法，故而也是假立。

壬三、除诤论：

谓法名相非一体，则自相因不应理。

名言之义误为一，由此运用名言者，
世间事中不欺故，焉违共许之比量？

有些论师声称：如果法相与名相二者不是一个实体，那么法相建立名相的自性因就不合理了。

驳：并没有这种过失。依靠遣余将名相词语与它的意义法相误为一体而运用自性因的名言，在世间事中也不会欺惑的缘故，又岂能与法相建立名相等世间共称比量相违？绝不相违。

辛三、事相之理由：

法相所依即事相，分类有二真与假。

作为法相的所依就是事相的法相。分类有两种，其一，真实事相：诸如黄牛的花白；其二、假立事相：作为衡量功过的根本，例如，将马当成黄牛的事相。

戊三（三法各自之安立）分三：一、认识自反体；二、相属之方式；三、与法相相属而各自所诠之安立。

己一（认识自反体）分二：一、破他宗；二、立自宗。

庚一、破他宗：

有谓三法自反体，即自行相可显现。
倘若如此则三法，应成无分别对境。

未加分析三法各自之显现、遣余的藏地个别论师宣称：法相、名相与事相三法各自的自反体绝对是指自己的行相可以独立自主显现的建立。

驳：如果是这样的话，那么三法自己的行相也应成了独立自主无有观待而显现之无分别识的对境了，倘若承认这一点，显然与一切名言分别均是遣余的说法相违。

庚二、立自宗：

是故显现之反体，非为三法遣余前，
浮现三法自反体，则有遮破及建立。

所以说，如果黄牛等自相显现的反体是无分别识的对境，才会使法相与名相的名言不合理，因此自相显现的反体并不是三法任何一者。实际上，在排除不同类的遣余心识前，三法的自反体分开浮现，如果从建立有实法的部分而言，是非遮；从建立无实法的部分来说，是无遮，有此二种。

己二（相属之方式）分二：一、真实宣说相属之方式；二、能确定相属之量。





庚一、真实宣说相属之方式：

法相名相自性联，事相多数暂时系。

法相与名相二者在分别心前自性是一体相属，这两者与事相虽然会有同性相属的可能性，但大多数只是暂时相属。因为，即使个别事相不复存在，单独的总法相仍然可以存在。

庚二、能确定相属之量：

错乱执为一体性，受故法名相属成。
事相名相之相属，智者现见而回忆，
于愚者前需建立，忆名名言之比量。

法相的义共相与名相的名言共相二者借助命名的力量而分别错乱为一体，执著为一体，以识领受或者通过自证而成立法相与名相的相属，诸如“花白”事相与其上所谓“黄牛”名相的相属是由精通法相名相的智者见到法相回忆名称而成立的，对于尽管了知黄牛的名称但不懂名相与事相差别的愚者，将这个具项峰垂胡的动物取名为黄牛，为了使他们能回忆起这一名称而需要运用建立名言的比量因。

己三（与法相相属而各自所诠之安立）分二：一、如何诠表之方式；二、相互决定之安立。

庚一（如何诠表之方式）分二：一、论式之分类；二、遣除于彼之诤论。

辛一、论式之分类：

三法各二总与别，属此论式共六类，
反体亦六论式中，法相事相会无过。

项峰、垂胡（有法），是总法相（立宗），是遣除直接相违而成立义反体之故（因）；项峰、垂胡（有法），是分别黄牛的法相（立宗），是遣除黄牛的直接相违而成立义反体之故（因）。同样，名相自之法相也有两种论证方式，事相自之法相也有两种论式。总之，此三法都有总论式与分别属于此处推断的论式两种，表明是自反体的这六种均是正确论式。

表明非他反体的论式：项峰、垂胡与黄牛的义反体作为理由而论证的名称（有法），不是总事相（立宗），非为法相的所依之故（因）。垂胡与花白（有法），不是总名相（立宗），非为义反体作为理由而论证的名称之故（因）。花白与黄牛的义反体作为理由而论证的名称（有法），不是总法相（立宗），非为遣余直接相违而成立义反体之故。

以上三种是总论式。

同样，分别属于此处的论式也有三种，共

有六类。这其中的四类是正确的，表明花白不是总法相以及黄牛的名相与项峰垂胡不是总事相的两种论式是错误的，其一、这个动物的颜色可以充当花色的名言，因为可以安立说“见到花白”；其二、由于不可作为暂时事相之法不容有的缘故，虽然安立是事相，但没有过失的情况也会存在。所以以上两种不是正确论式。

辛二（遣除于彼之诤论）分三：一、遣除于表明是自反体之诤论；二、遣除于表明非他反体之诤论；三、举例说明相违相同论式。

壬一、遣除于表明是自反体之诤论：

谓属此论式法相，于事名相若遮遣，
成遮事相之垂胡，若不遮遣则过遍。
遍义反体不遍于，自反体故无过失。

对方向我们辩论说：项峰、垂胡作为事相而表明属于此处论式的法相，运用遣除直接相违而成立义反体〔推理公式：项峰垂胡（有法），是法相（立宗），遣除直接相违而成立义反体之故（因）〕。这里的因到底在花白事相与黄牛名相的两种名言中是否被遮遣（也就是说是否存在），如果遮遣（即不存在），那么法相也将在此处事相的垂胡中遮遣了。这样一来，由于事相存在而无有

法相的缘故，就有法相不遍于事相的过失。如果法相在事相与名相中不被否定，则会有法相就不单单是垂胡的法相也遍于事相与名相之过遍的过失。

答辩：由于三法是一个义反体，因而，这一法相周遍于事相与名相的义反体，所以并没有不遍的过失。又由于三法自反体是不同他体，因此，并不遍于自反体，如此一来也没有过遍的过失，因为三法义反体浮现为一个而自反体是不同他体的缘故。

壬二、遣除于表明非他反体之诤论：

谓名相违遮名言，直违事名无诤论。

有些论师对我们辩论道：其一、不是名相的花白名言究竟是不是名相？如果是名相，则由于它否定了名相的法相——具理由的名言心识，而使法相与名相成了直接相违；假设它不是名相，那么作为非名相之名言的它，就成了不观待真实安立因。

其二、项峰、垂胡上到底否不否定总名相的法相？如果它否定成立具理由的名言心识，那么就灭绝了法相的名言；倘若不否定，则名相的法相就成了过遍。

其三、事相是有实法，名相是增益假立的无实法，这样一来，彼此直接相违的两个法应成了事相与名相。

对方所提出的三种辩论，对我们此处的观点并无妨害，下面逐一说明理由。没有第一种过失，因为非名相的名言是名相的事相而不是名相自反体的缘故。没有第二种过失，原因是，具有项峰等的名称并不否定成立具理由的名言心识，而不存在于自反体中，因此也不是过遍。第三，我们是承认，对于意义与名言二者，只是通过分别错乱而执为一体，外境上并不存在一个实体。

壬三、举例说明相违相同论式：

是故有者显相违，相同论式亦容有。

所以，在文句的论证方式过程中，有些原本不相违而显得似乎相违，比如，声是常有，所作故，这一论式用“所作有法，是相似因，三相不全之故”可以推翻，接下来，三相不全（有法），是真因（立宗），三相齐全之故（因）。

还有些论式，有法与立宗二者本不相同，却显得相同，例如，所知的反体（有法），是所知（立宗），是可充当心之对境故（因）。也可能会出

现此类论式。

庚二、相互决定之安立：

谓法事相境一体，异体量不等皆误，

实有假有决定性，事法等量一本体[50]。

彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

藏地大多数论师承许，法相与名相在外境上是一个本体。声闻部有些论师则声称：瓶子表示有为法的生住衰灭四个法相与瓶子是不同实体。有些论师则主张说：一个法相可能表明若干名相，一个名相由许多法相来表示，因此法相与名相数量不等。

以上所有观点均是错误的，下面依次说明原因：其一、因为法相是实有、名相假有这一点可以确定的缘故。其二、对方承认以法相不能无二无别地表明名相的本体，如果具有不同他体而表明，那么就有“瓶子成了具有无常而不能成立瓶子是无常”的过失。其三、法相为一、名相为多，名相为一、法相为多这都是不可能的，所以法相与名相二者数量相同，而在分别念前浮现为一体。

[50] 关于此颂藏文注释中的颂词顺序与自释及前文总颂词不同。总颂词及自释中为，事法等量一本体，实有假有决定性，谓法事相境一体，异体量不等皆误。

对此观点，名（名相）义（法相）相互颠倒而心里承认的观点并无妨害。例如：立论者以比量作为事相，而以无欺来建立量的名言〔论式：比量（有法）是正量（立宗），不欺之故（因）〕。

敌论者则将不欺的名称假立为缘取自相，而反击道：比量（有法），不是正量（立宗），不取自相之故（因）。假设将缘取自相立名为正量，那我们也不承认比量是正量。如果将不欺取名为正量，你们也无法矢口否认。

再举一例，立论者立论说：瓶子是世俗，经不起观察之故。

敌论者则反驳道：瓶子是胜义，能起作用之故。但是，中观宗将离戏命名为胜义，不可能运用于此处，而因明宗将能起作用立名为胜义，这一点我们也承许。

丁二（分别决定量之法相）分二：一、认识法相；二、依此遣除增益之理。

戊一（认识法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

己一、破他宗：

不欺及明未知义，称为异名或分说。
法相若以二安立，名相亦应成二体，

若许法相名相二，总法相一不容有。

有论师主张：阿阇黎的诸论典中说，量的法相是不欺、明未知义。天王慧论师认为：此二法相任意一者都能表示，因此它们是法相的两种异名。《量庄严论》的作者则说：量有胜义量与名言量两种，其中胜义量是指明未知义，而并非不欺，因为没有获得断定的意义。后者名言量既是不欺也是明未知义，因为已经获得断定的意义。他们各作分析而各抒己见。

驳：针对第一种观点来说，如果法相是各自分开而安立，那么由于能安立的因各不相同，致使法相也成了两个，因此第一种观点不合理。

假设按照第二种观点而承认胜义量及名言量的法相与名相是各自分开的两个，那么量的一个总法相所谓的“此法”在二者每一个上面不可能有容身之地，因此第二种观点也不合理。

遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

法胜论师提出：量的法相是具备三种特征的不欺，其一、本体特征，依靠获得自相的能力而排除执著事物为量的法相；其二、对境特征，依靠获得全面分析的照了境而排除不容有；其三、作用特征，依靠肯定意义的能力而排除

过遍，这一法相还需要补充排除不遍。了悟真义是指量的作用，而不是法相。

驳斥：补充排除不遍在法相的这一场合实不应理，由于尚未排除不遍的情况，因此法相就成了有过失的，如果词句本身不具备，那么补充也无济于事。看来你们的了悟真义就是指的明未知义，明未知义与不欺的识分成两个也并不是论典的意趣所在，关于这一点下文将予以说明。

无需不遍不容有，承许悟真义者具。

跟随婆罗门的有些论师承认了悟真义具有三法，其一、本体差别，就是遣除反方面的增益；其二、对境差别，是指先前通达的意义；其三、缘取方式差别，就是于外境上不错乱。

驳：如果缘取方式在外境上不错乱的话，那么已经通达完毕就不可能再缘取，只要有这一点就足够了。而所谓“对境差别先前通达的意义”也就没有必要了。本体差别断除增益这一点不遍于现量，因为现量只是显现而已。了悟真义的意义如果能原原本本如实地通达外境，那么由于现量是无分别、比量不能直接取外境自相的缘故，它也就不可能是现量与比量。

以上三种过失对于承许具足三法的了悟真义为量之法相的宗派来说在所难免。

己二、立自宗：

不欺及明未知义，相同了悟自相故，
名言量及胜义量，皆可运用此二者。
其中不欺具作用，作者所作三本性。

不欺与明未知义无论任何一者都同样可以了达自相，因此它们只是一个法相的异名。名言量与胜义量也无有差别可运用这两种法相。其中不欺也有三种，其一、作用不欺，如果作用不欺在外境自相上存在，那么无欺能起作用，假设在外境自相上不存在，则成了无欺不能起作用。其二、作者不欺，本来存在而无欺了知存在，原本无有而了知无有，故为无欺。其三、所作无欺，如果趋入有自相的外境，那么无欺能得到，如果从无有自相中退出，它也无欺化为乌有。无欺就是具有以上这三种特征的本性。

己三、除诤论：

谓不遍于量无实，于染污识则过遍。
分析自相有无故，应理染污说欺惑。

对方辩论说：在外境自相上，运用不欺这一量的法相，不遍于衡量无实法的量。并且，

染污性根识缘取黄色海螺、树木显现行进等，自相上也有不欺的成分，因此这一法相过遍于这些。

答辩：并没有不遍的过失，因为对于分析自相是有实法还是无实法而言，无实法虽然无有自相，但并不是对独立的无实法进行衡量，而是从自相反体的角度作为对境，所以合情合理。也没有过遍的过失，因为明明说染污性根识纯属欺惑而无有不欺，关于这一点下文中还有论述。

戊二（依此遣除增益之理）分二：一、如何决定；二、遣除诤论。

己一、如何决定：

依量之力引定解，定解违品乃增益。
彼之法相弃真理，分别他边有二类，
分别倒识及怀疑。

是凭借量的力量断除怀疑来引出定解，并且真实定解的违品就是增益他边。增益的法相也就是抛开真理而妄执他边。它分为分别颠倒识与怀疑识两种。无分别颠倒识并不是决定所遣除的增益，因为它没有实执而无需遣除，毛发飘浮等的因如果未经消除，通过决定分别也

无法予以遣除。

己二、遣除诤论：

有谓未悟骤然中，了悟尚未遣增益。
比量非由显现取，乃是遣余彼对境，
执著同他无有火，是故许为颠倒识。

对方辩论说：由骤然比量决定火时，只是前所未知中突然性了达而已，因此，尽管通过了达而遣除了（违品），但并未断除颠倒识与怀疑两种增益任意一种。

驳：事实并非如此，比量并不是像无分别识那样以显现缘取，它完全是一种遣余，比量所遣除的对境是在比量还没有产生之前，某识执著与不存在火的其他地点相同，所以认为包括在颠倒识的范畴中。

定解增益此二者，对境本体时间中，
观察一体及异体，三种辩论不害此。
定解增益耽境一，耽式相异故遣余。

另外，对于定解与增益二者，从对境、本体、时间每一方面来观察是不是一体与异体的角度，有些论师说：定解与增益，对境到底是不是一个，如果不是一个，就成了内外的光明与黑暗一样成了不是所遣与能遣的关系；假设

是一个，那么对境是真还是假，如果是真，则增益也成了无谬，倘若是假，那么定解也成了错谬。

还有些论师说：定解与增益这两者如果在心的本体中是一个，则由于自识不能对自己做事，因此是所遣与能遣的关系不合理；即便是他体，也不合理，就像他者通达并不能遣除他者的不悟识一样。

还有论师则提出：决定与增益这两者如果时间相同，就成了两个分别念并驾齐驱；假设时间不同，也就不该是所害与能害的关系，犹如白天的光明与夜晚的黑暗一样。

以上三种辩论并不能推翻我们在此的立宗。下面依次加以驳斥，其一、定解与增益二者的耽著境虽然是一个自相，但由于耽著方式符合实际与不符实际截然不同的缘故，是所遣与能遣的关系合情合理；其二、这两者是一个心相续中的不同反体；其三、时间虽然不同，但在一个心相续中，首先存在增益，后来生起定解而使增益相续不能再生，对此立为遣除它的名言。

丁三（抉择法相所表之义）分四：一、名

相之详细分类；二、破于事相颠倒分别；三、宣说于事相上能决定法相之量；四、如何进行破立之理。

戊一（名相之详细分类）分四：一、分类之根本；二、分类之本体；三、定数；四、词义。

己一（分类之根本）分二：一、破不合理之宗；二、立合理之宗。

庚一、破不合理之宗：

非量真实已遮破，真实分说即错谬。

雪域派诸位论师承许非量的已决识与伺察意等是真识的观点已经予以遮破了。还有个别论师认为，对于正识而言，分为两种，其一，就像看见正在用火烧煮，成办人们事情的直接因显现起作用；其二，例如，看见单独的水、火，它作为间接因而进行做事，前者确定是不欺而不是所分析的对象，又由于是决定唯一现量而不是分基，只有后者才是分基。

这种说法是错误的，如果“总”不能充当分基而“别”需要分出来安立为分基，那么现量等的一切分类也需要如此，因此你们的说法实在太过分了。

庚二、立合理之宗：

是故正识即为量，由此理当作分基。

所以，我们自宗认为，正识本身就是量，量与正识只不过是不同的名称，因此可以充当分基。

己二、分类之本体：

分类现量及比量，观察彼等一异体，
二量皆是有实法，是故非为遮一体；
观待对境一与异，即非一体非他体；
是故心之本体一，观待对境为异体。
比量非境与自证，一体故离诤过失。

如果对量加以分类，则有现量与比量两种。下面来观察这两种是像所作与无常那样，是一个本体不同反体？还是像月亮与凉光一样是一个事物的不同名称？或者是像瓶子与氆氇一样的不同事物？或者是像有实法与无实法一样的遮一？到底是哪一种？由于两种量是有境识的有实法，故而不是遮一的异体。从观待一个对境的角度而言也不是一体，因为分别识与无分别识二者对境是不同他体之故。从观待不同本体而言也不是异体，因为识的实体是一个的缘故。我们自宗并非未加区分而一口咬定它们是一体或异体，而是认为，此二量在心识的本体中是一个，观待山背后的火堆外境而是比量，

观待识的本体而是现量，观待对境而言是异体，因为自相与共相，明显与隐蔽各不相同的缘故。

有论师说：假设观待对境而是他体的话，比量就不是识了，因为它不是自证的缘故。再者，如果观待有境而与自证是一体致使与总现量是一体，那么由于与根现量他体的缘故，与总现量也成了他体。

驳：因为比量不是对境的反体，而是证知对境的心识，所以没有第一种过失。由于现量的别法与自证是一体的缘故，也脱离了诤论的第二种过失，比如，倘若与树的别法沉香树是一体，必然与总的树是一体，然而，如果与沉香树是他体，则不需要与总的树木是他体。

己三、定数：

所量二故量亦二，除此他数已遮故。

在这里，如果是所量，数量决定有自相与义共相两种，因此权衡它的量也绝对有两类。关于过多过少的其他数目，阿阇黎已经予以遮破了。

己四、词义：

名称释词及说词，彼者释说有四类，
相违以及不相违，时尔相违时不违。

一般来说，名称有两种，一是以释词作为理由，诸如一切智；二是以说词作为理由，诸如瓶子。释词说词两者共有四类情况，一、释词说词完全相违：虽然有说词但永远不可能有释词，比如，牧羊鸟、饮芝麻雀；二、释词说词完全不违：例如，意识、一切智；三、四，释词说词有时相违、有时不违，如莲花叫水生。

此等名称种类词，诸位智者分二类。

对于这些，诸位智者分为“天授”一样的名称与“树木”一样的种类名词两种。同样，现量的名称，梵语叫做札德嘉，翻译过来就是依根，释词为依靠根，说词涉及缘取自相的一切识。其中根识与意识既有释词也有说词，瑜伽现量与自证现量唯有说词，错乱根识只有释词。比量的名称梵语为俄讷玛讷，直译过来，就是现见理由而回忆关联，随之通过共相的方式进行推断，故称为比量。比量，兼具释词与说词。

戊二（破于事相颠倒分别）分二：一、破于现量事相颠倒分别；二、破于比量事相颠倒分别。

己一（破于现量事相颠倒分别）分三：一、

破本非现量妄执是现量；二、破本是现量妄执非现量；三、破妄执是非相同。

庚一、破本非现量妄执是现量：

有许境时及行相，错乱之分为现量。

无自相故非现量，由因决定可比量。

有些论师认为：比如，将从门缝中看见的珠宝光执为室内的珠宝，虽然将门缝与室内弄错了，但仅仅从珠宝的方面来说许为量，这是就对境而言的；同样，半夜三更误认为正中晌午执著梦中子孙的识，这是从时间而言的；再有，执著黄色海螺与树木显现运行等形象错乱的部分中也存在对境不错乱的成分，因此这些一概是现量。

驳：由于这些现象不具备指点自相的形象，所以并不是现量。假设认识到错乱后通过所有这些现象的理由而决定事实的部分，那就会成为比量。

有者声称取色识，彼于所触是现量。

不明处之差别致，因法误解为现量。

另外有些论师声称：缘取白色海螺颜色的眼识对于所触柔和与沉重等来说也是现量。

驳：这是他们对处各自分开的差别一窍不

通所致，如果对于其他处而言他现量也成了量的话，那众多根就成了无有意义。因此，这种情况，只不过是将其他处中推断同时之处的因法推知果因[51]误解为现量而已。

庚二、破本是现量妄执非现量：

有谓分别境时相，错乱之故非现量。

分别错乱然不障，根识犹如取蓝量。

有些论师说：分别念将对境门外的瓶子误认为室内瓶子时的眼识、将时间下午的有情误认为上午的有情时的眼识、将形象红色柱子误认为红色氆氇时的眼识，这些都不是现量。

驳：这种说法并不合理，分别念虽然错乱，但它并不障碍眼识，如同相续中尽管存在将蓝色执为常有的增益但缘取蓝色的眼识仍是（现）量一样。

庚三、破妄执是非相同：

个别师言是非同。不同对境异体故。

个别论师说：如果将柱子的红色误认为氆氇的红色时的根识在总的红色方面是量，那么将白色海螺错乱为黄色这一点在形状方面也不

[51] 因法推知果因：五种果因之一。以能立有味之因，证成所成立法为有形色者。如云：口中糖丸之上，有现在糖之形色，以有现在糖味之故。




该不是量了，因为这两者的理由完全相同。

驳：但实际上，这两者并不相同，因为有分别的意识与无分别的根识对境各不相同。所以，意识错乱而根识不错乱的情况是存在的，而一个根识有错乱与无错乱两种情况绝不可能。

己二（破于比量事相颠倒分别）分二：一、破本是比量而妄执非比量；二、破本非比量而妄执是比量。

庚一、破本是比量而妄执非比量：

有谓依于珠宝光，推知宝珠非比量。

若尔稻芽稻种等，果因多数成荒谬。

有些论师说：由珠宝光了达珠宝不是比量，原因有三，其一、当时如果运用珠宝因，那么因与所立无二无别，为此不可能成为所立与能立的关系；其二、如果使用珠宝光这一因，则珠宝尚未确定还不能证明是它的光；其三、如果运用总的光，那么也存在其他可能。所以，并不一定。

驳：倘若如此，那么由稻芽推知稻种等大多数果因都成错误了，因为运用稻芽之因则不成立等与珠宝光一模一样。

假设对方说：在它上运用稻芽的因，尽管当时稻子作为差别法不成立，但是因为其他时间地点见过的缘故而予以肯定并不相违。

驳：那么珠宝光也是同样，因为在其他时间地点见过的缘故而予以肯定又怎么会相违？

庚二、破本非比量而妄执是比量：

谓因所立纵错乱，外境及分乃正量。

如是之因无三相，证成无有因差别。

有些宗派论师声称：有支的山上有常恒的火，因为有胜义烟之故，如大自在天所作的火灶。即使从凭空想象的角度来说因与所立是荒谬的，但实际上外境山上的的确确有“火”，它依靠烟建立的部分是量。

驳：你们所说的这样的因根本不具备三相齐全的条件，原因是，要证明所差别法火与烟，因的能差别法胜义与所立的能差别法常有也需要证实，这样一来，在所诤事中完全无有，所以这样的因不能充当能知，就像说这里有瓶子，有兔角的瓶子之故一样。

戊三（宣说于事相上能决定法相之量）分二：一、提问；二、回答。

己一、提问：

谓彼等量决定者，由自他何所证知？

对方提出：确定这些量是不欺这一点到底是通过自身还是他者来证知的？如果是自决定，那么谁人也不可能对量与非量的道理茫然不知了。如果是他决定，则它本身也需要由他者来决定，结果就成了无有止境。

己二（回答）分三：一、破他宗之回答；二、立自宗之回答；三、遣除于彼之诤。

庚一、破他宗之回答：

有者承许自决定，个别宣称他决定。

此二弃理说理许。

对此，有些论师承许，绝对是自决定，个别论师则说唯一是他决定。这两种观点显然已弃事势理与法称论师等说真理的观点于不顾，因为与《释量论》中所说相违，此论中云：“由自证自体，名言中为量”以及“现量所取者，舍诸差别分，证知某差别，缘有彼即悟……”

庚二、立自宗之回答：

二种境证与自证，以及比量自决定；

初者心未专注者，诸具错因他决定。

依起作用具串习，比量悉皆可决定。

如看见正在用火进行烧煮时缘取火的根现

量一样正在起作用的现量以及依靠长久串习力而十拿九稳地认定对境的习气现量，这两种境证，加上自证和由因推知的比量四者是自决定。

诸如首先看见野黄牛的色形的根现量，是前所未见同类而见的现量，诸如分别念内收时缘色的眼识，心未专注，是烟还是汽悬而未决时见灰白物的眼识，所有具有错乱因的情况，只是凭借看见并不能证明是量，而要依他决定，能决定的量，比如，看到具有火行相的事物正当怀疑是真是假之时，又亲见正在做烧煮等之事；依靠现量长久串习的力量而一口咬定者；由看见冒烟的因中比量推断。这三者中无论哪一种都可以决定。

庚三、遣除于彼之诤：

有谓对境及本体，分析不容他决定。

彼等现量与分别，作用混淆一起已。

有些论师辩论道：所决定的量与能决定的量二者如果对境是一个，那么后面的量就成了已决识。假设对境是不同的他体，则由决定他者并不能决定另外法。而且，需要是依靠他决定，如果自境不是断除增益者，那么就不能成为量，如果是断除增益者，就成了自决定。经

过这般分析之后便可知晓，他决定的量根本不可能存在。

驳：这些论师只是因为对于量前后的照了境相续是一体而实体是他体、现量仅是以无分别、未错乱而成为量并不观待断增益的道理一无所知，而像外道一样将现量分别的作用混为一谈才凭着想象辩论罢了。

戊四（如何进行破立之理）分二：一、破立之安立；二、依其如何证境之理。

己一、破立之安立：

显现有实之有境，遣余之前有破立，

遮破则有遣除立，及不遣除二方式。

由于显现是有实法的有境，因此现量只要显现外境就可取名为建立，而不必直接进行破立。由它引出的决定与比量，归纳而言，在遣余中有破与立两种。如果分类，遮破的分类当中也包含遣余的建立，诸如无瓶，遣除建立是无遮，比如无瓶的地方，不加遣除是非遮，这两种方式当中，前者是单独的遮破，而后者破立兼具。

己二（依其如何证境之理）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。




庚一、破他宗：

有谓直接与间接，亦是建立与遮破。

比量成为间接知。若非则成第三量。

藏地有些论师声称：例如，某地青莲花的青色直接成立，由此总的青色间接成立，这是通过显现外境的行相而直接证知的；再比如，直截了当地遮破火从而间接破除烟，这是通过显现其他外境的行相断除增益而间接证知的。这两种方式也属于建立与遮破[52]。

驳：如果是这样，那么所有比量也成了间接证知，因为具备它的法相之故。

如果对方又辩解说：比量观待因而这种情况不观待因，所以比量不是间接证知。

驳：那么，它就成了不包括在现量与比量当中的第三量，而且它也不是不观待因，理由是：由“别”成立而证明“总”就是自性因；以因的相违否定果是可见不可得因。

庚二、立自宗：

是境是识有境识，由此建立二二四。

遮破反之分为四，破立亦以量证实。

[52] 自释为建立与遮破，本藏文注释是否定建立之义。但根据颂词意思该是建立与遮破。

对此问题，由是境、是识、有境、有识的分类而使得建立也各有二类，共有四种。遮破与之恰恰相反，即包括非境非识、无境无识。四种建立与前二种遮破是非遮；后两种遮破是无遮。能决定这些的破立也是依靠量而证明的，因为凭借现量与建立无遮的比量加以遮破，通过现量引出的决定与建立非遮的比量完全建立。辩论的智者，通过取境的根现量未得到某地有瓶子时，才作为无有瓶子的名言；辩论的愚者，由因明中的可见不可得因而确定某地无瓶时，作为瓶子无有的名言。远离执著声常有的颠倒因而取声现量引生定解时，作为证明声音为无常的名言。如果有错乱因，后来由因确定声为无常时作为证成声音无常的名言。

庚三、除诤论：

所谓间接之证知，意趣作用或比量。

对方提出：如果现量间接证知不存在，显然与法称论师论典中“间接证知义而了知”的说法相违。

没有这种过失，法称论师的密意是指通过现量的作用或者串习三相使得骤然比量生起。

量理宝藏论中，第八观法相品释终。

第九品　觀現量

丙二（抉择各自事相之义）分二：一、现量；二、比量。丁一（现量）分三：一、真现量；二、似现量；三、现量之果。

戊一（真现量）分三：一、法相；二、名相之分类；三、事相各自之义。

己一（法相）分二：一、破他宗；二、宣说自宗合理性。

庚一、破他宗：

谓领受断增益错。

藏地论师声称：现量与现量之量各自分别开来，现量的法相是离分别、不错乱；而现量之量的法相是对于前所未证的意义通过领受断除增益。

这种说法是错误的，因为在论典中从来没有提及过分成这样两种，再者，如果是不错乱的识，就不可能涉及已经证知者，结果对前所未证并没有确定，断除增益对现量来说也是不容有的。

庚二、宣说自宗合理性：

现量不误离分别，分别名言义执著。



在这里，现量的法相就是离分别、不错乱。所离的分别是名言共相与义共相混合一起而执著。有些论师说：如果这样说来，那么就不遍于尚未熟知名称者相续的分别念，为了包括它而必须说成是名言共相、义共相可混合执著。

然而，这也同样不遍于已经熟知名称者相续的分别念。

对方又说：法相是在种类上安立的，因而并不相违。

如果是这样的话，那无论如何表达都没有矛盾。

不错乱是指远离眼翳者前坠乱发与快速转动的（旋火轮）等迷乱之因。当然，在真实性中，所有分别念均是错乱的，因此说不错乱也就证明了离分别。然而，有些人承许在有分别的同时所取境不错乱；有些人认为照了境不错乱也可以代表不错乱结果比量难道不也是这样吗？正是为了遣除以上这两种颠倒分别，才说了两种。

己二、名相之分类：

不错乱彼有四种，由从对境及所依，
补特伽罗现量分。四种现量经部许，



有部三类唯识二。

如果从不错乱的角度来分，有根现量、意现量、自证现量与瑜伽现量四种。其他分类方式，从对境的侧面来分，包括见他的两种境证现量、见自的自证现量、见无自他的瑜伽现量。从所依的方面来分，有依根的两种境证现量、依他根（也有论师说是依他起）的自证现量、依等持的瑜伽现量。从补特伽罗的角度来分，有凡夫现量与圣者现量。现量分类有这么多种。如果对应各宗各派的观点，承许四种现量的是经部观点，因为他们既承认外境也承认自证。有部宗由于不承许自证而有三种现量；唯识宗不承认外境，故而他们的观点中前三种现量包括在自证当中，因此只认可自证现量与瑜珈现量两种。

己三（事相各自之义）分四：一、根现量；二、意现量；三、自证现量；四、瑜伽现量。

庚一（根现量）分三：一、法相；二、建立彼；三、决定共相。

辛一、法相：

分开而立法相误，是故根识不错乱。

藏地多数论师对此问题将根现量与根现量

之量分别开来而安立是错误之举，因为会招致前面所说的过失。所以，我们自宗声明，根现量的法相就是依于根的识离分别、不错乱。

辛二（建立彼）分二：一、建立由根所生；二、建立离分别不错乱。

壬一、建立由根所生：

根即取境之能力，随存随灭决定成。

根是根识缘取对境的一种能力这一点成立，因为通过根与照了境的识随存随灭的决定性可以证明这一点，就像火生烟一样。

壬二、建立离分别不错乱：

明现成立无分别，取自相故不错乱。

由自境互不混淆各自部分了然明现可以证实无分别，又因为原原本本缘取外境自相的缘故，纯是不错乱。

辛三、决定名共相：

根即不共之因故，称谓根识如鼓声。

如果有人认为：既然某识的因需要境与作意二者聚合，那么为何不叫境识等而单单称为根识呢？

答：境与作意也是其他识的因，而根才是某识的不共因，因此称为根识，例如，鼓声的

因虽然需要鼓槌等，但从不共因的角度而叫做鼓声。

庚二（意现量）分三：一、认识本体；二、抉择自性；三、遣彼诤论。

辛一、认识本体：

对境根识此二者，无间所生即是意，
依之而不错乱识，乃意现量之法相。

由对境、根识二者无间生起的就是意识，因此，意识并不是像根识那样具有色根，依靠前面根识灭尽无间分所生起的不错乱识就是意现量的法相。

辛二（抉择自性）分二[53]：一、生之方式；二、作为量之合理性。

壬一、生之方式：

意现量虽有多种，犹如根识一自证。

有些论师说：五种根现量灭尽之后五种意现量到底是不是同时产生，如果同时产生，那么一位补特伽罗的相续就成了多种；假设不是同时产生，那么依靠因的差别就不能证明果的差别。

驳：打个比方来说，有五个门的玻璃房中

[53] 藏文原科判中此处分三，即生之方式、作为量之合理性及观察生之分位，但下文中并没有第三，因此改为二。

央放着宝珠，在门上放上五色绸缎，结果这所有的影像都会现在宝珠上。同样，继五根现量之后，外观的五种意现量也会有同时产生的可能性，但是一个补特伽罗的相续不会变成多种，就像从内观而言为自证一相续所摄但外观的诸多根识尽管同时生起但相续不会变成多种一样。

壬二、作为量之合理性：

无错乱故是正量，无相续故非决定。
从有色根而生根，是故根识具相续，
意根中非生意根，是故彼者无相续。

如果有人问：意现量到底是不是正量?

答：从对外境真实性无有错乱这一点而言是正量，但是由于意根无有相续的缘故并不能像其他量那样凭借自力引出决定。

对方问：那么，根现量有相续意现量无相续的原因何在呢?

答：从作为识的它不错乱缘取真实外境这一点来说是量，然而，因为意根没有相续而使意现量不能像其他量那样一样凭着自力而引出决定。它的理由也是因为有色根的前刹那中产生有色根的后刹那，如果产生同类，就说明有

不间断的相续，而意根中并不是这样产生意根，因为意根（意现量）就是由前面根识灭尽当下产生的缘故。可见，凭着根有相续的力量而使根识能引出决定，由于根识没有相续的缘故使得意现量无法引出决定。

轮番以及相续际，二者悉皆有能害[54]。

是故根者乃根识，不共之因成意缘。

即自证故非他续，由此现量三步同。

对方继续问道：那么，根现量的相续泯灭之后，是生起唯一的意现量还是根现量与意现量二者交替产生呢?

答：并不是生起唯一的意现量，因为第一刹那与后后等刹那的根现量，产生意现量的因并没有完整无缺与残缺不全的差别，而不可能有前面不生、后来产生的情况。也不是根现量与意现量二者交替产生，因为对于轮番出现，不该有根现量决定、意现量不决定的差别。所以，根属于根识的不共因，并作为意现量的缘，因为由根所生的根识灭尽无间时刻就是意根。它从外观而言有两种境证，内观就是自证的一个相续。为此，从与第二刹那根现量同时的第

[54] 此两句颂词在本释中没有解释。

一刹那意现量产生时起，直至根识的事情尚未灭尽之间，根现量与意现量二者平行而生，但人的相续不会变成他体，这一点我们必须搞明白。所以说，当时不包括瑜伽现量在内的三种现量的步伐并驾齐驱。

辛三、遣彼诤论：

缘取他境观待根，是故此中无二过。

那瓦玛破（不穿耳）外道声称：作为意识（到底是否取缘根识的所取境？）如果它缘取根识的所取境，那么就成了已决识，如果它不缘取根识的所取境，那么盲人也应见色了。

意现量实际上是缘取自身增上缘的根现量对境以外它后面的同类，因此不会变成已决识，又由于间接观待根的缘故，而无有第二种过失。

庚三（自证现量）分二：一、法相；二、遣诤。

辛一、法相：

证知自之本体识，即是现量智者许。

诸位智者异口同声地承许，生起证知自本体的不错乱识就是自证现量的法相。

辛二、遣诤：

自生前所未有生，自证唯遮无情法，




是故自证及自生，无有相同之时机。

有些论师说：这样一来，原原本本的自证也应成了自生。

驳：自生是指前所未有的事物产生，为此如果不存在他体的因果则不合理。然而自证并不是所证与能证分开而自我证知，而是自本体排除无情法的自明自知的领受本体得以产生就是名言假立的“自证”。可见，自证与自生永不存在相同的机会。

庚四（瑜伽现量）分三：一、认识自性；二、成量之理；三、能立之量。

辛一（认识自性）分三：一、法相；二、分类；三、内容。

壬一、法相：

分开安立法相妄。修生无误真现量，
所有迷乱似现量。

藏地诸位论师将现量与现量之量分别开来安立法相是完全错误的，这一点已经阐述完毕。对此加以修行所生的不错乱识就是瑜伽现量的法相，虽然是由修行所生，但是修不净观者的心前显现白骨等不符对境的所有迷乱识只是似现量。



壬二、分类：

三种圣者三现量，有学无学分为五，
彼等有现及无现，各有二类共十种。

总体来分，瑜伽现量有声闻、缘觉、大乘三种圣者现量，再进一步从有学与无学所依的角度来分，有五种，因为缘觉在一垫上经行诸道而未将其立为有学现量。这五种从后得见三千世界等有现与入定无现的侧面来分各有两种，总共合起来有十类。

壬三（内容）分三：一、智慧之因；二、彼究竟之时；三、观待方便果之特点。

癸一、智慧之因：

善修方便及智慧，互为因缘将成就，
如所尽所有本智。

认认真真修行串习大悲等方便与证悟无我的智慧，通过二者相辅相成的力量，以智慧作因、方便为缘将成就如所有智，以方便为因、智慧作缘将成就尽所有智。

癸二、彼究竟之时：

三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。

如果突飞猛进地精勤，那么三世当中兢兢业业积累二资将成就声闻菩提，百劫之内将圆



满麟角喻的智慧，三大阿僧祇劫究竟大乘瑜伽现量。

癸三、观待方便果之特点：

方便薄弱二解脱，具习气故非本师，
修习方便明万法，断习气故即遍知。

作为着重修行人无我而各种方便串习薄弱的声缘二种解脱由于仍然具有习气的缘故，他们的心含糊不清，无法步入广大利他的壮举中，因此声闻缘觉并不是究竟断证的导师。由于修行智慧、串习方便达到终点，因而佛陀的瑜伽现量彻见一切所知的智慧了了分明，这一智慧就连细微的习气障也予以断除，因此才堪称遍知一切、超群绝伦的本师。

辛二（成量之理）分二：一、建立现量；二、依此量进行取舍之理。

壬一、建立现量：

已决识及决定识，乃分别故非现量，
所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。

已决识与决定识二者均是分别念，因此与现量并不是同体，这一点已经讲述完毕。所有瑜伽现量都属于现量，所以成立是于对境不错乱的正量。





壬二、依此量进行取舍之理：

异生凡夫之正量，由决定性行取舍，
离分别念诸圣者，由等持行经论说。

凡夫观现世量是通过见闻觉知的忆念分来决定而进行取舍的，远离分别习气的所有住地圣者应时及时调教所化众生以及遣除非时等唯一是凭借等持力而进行的，这是经论中宣说的。

辛三（能立之量）分三：一、建立本体；二、建立法相；三、遣于成立义之诤。

壬一（建立本体）分二：一、建立过去未来；二、建立所依能依。

癸一、建立过去未来：

不可思议智慧者，彼之智慧无法测，
言词特征若决定，亦能推知前生也。
串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

如同睡眠所蒙蔽的心无法测度醒觉的心一样，被所取能取所遮蔽的观现世心也绝对不能揣测具有不可思议智慧的佛陀洞晓三时方式等“是此是彼”。然而，佛陀具有这种智慧，如果通过他所演说的言词殊胜依靠具有三清净的特点予以确定，那么也就能够推出佛陀对于因对境不错乱的智慧——究竟瑜伽现量先前已经生

起或获得，未来我们可以出现也是依靠修习空性等法门达到圆满之后于对境最极明了从而成就瑜伽现量，如同串习贪欲与恐惧等一样。关于它是因量这一点，由遮遣他边的决定性（自性因）可以证明，修道的所依能依（稳固）久而久之自然而然会变得殊胜。

癸二（建立所依能依）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

子一（建立宗法）分二：一、破他宗；二、说自宗合理。

丑一、破他宗：

于此有谓依所依，识之初始最终二，
以火及灯作比喻，凭借现量可成立。
无尽自证不证实，灯火作喻非应理。

对此，有些论师说：后识依于前识的所依，是指识的前际开端无始，后际无终这两者通过自证可成立。也就是说，对自相续而言，由自证可以证明总识源于前识是成立的。因此，如果直接否定没有前识前提的总识，间接已遮破了没有前识前提的别识，这就如同烟出自于火以现量成立，直接否定没有火前提的总烟间接已遮破了所有别法一样。再者，由于自相续中

总识产生后识是成立的，因此如果直接否定了不生后识，那么间接已遮破了一切别法，如同一切灯发光以现量成立，如果直接遮破不发光的总灯，依此间接已否定了所有别法。以火与灯作为比喻，来说明识的相续无始无终依靠自证现量可以证实。

驳：凭借这一点虽然能证明现在所有紧密关联的识，但是心前后无穷无尽这一点以自证并不能证实，就像现世美一样认为最初的心不是由他世的心中产生而是由父母的身体所生，临终的心也不生后世的心，就像火灭一样相续断灭。所以，火与灯并不能充当比喻，因为烟的初始并不是由自己前面的同类所生，而是由不同类的火中产生；作为灯来说，临近熄灭的灯不产生他法。

丑二（说自宗合理）分二：一、建立前际无始；二、建立未来无终。

寅一、建立前际无始：

心不观待他因故，依因前际无始成。

刚刚生起的心（有法），是以近取因的前心作为前提（立宗），除自己前面的同类以外不观待他因之故（因），如同现在的识（比喻）。也就是说从

产生心的本体作为出发点的推理能证实前际无始。

寅二（建立未来无终）分二：一、建立具有我执之明了无终；二、建立无有我执之光明无终。

卯一（建立具有我执之明了无终）分二：一、以因建立；二、抉择意义。

辰一、以因建立：

因聚齐全无障碍，依因后际无终成。

凡夫的死心（有法），必定生后心（立宗），因为愚痴业惑具全而不具备无我等障碍之故（因），如同水肥等聚合到最后生长苗芽（比喻）。依靠这一推理证明后际无终。

辰二（抉择意义）分二：一、破他宗；二、立自宗。

巳一、破他宗：

谓业身心轮回因，为断二者经苦行。

无力无益无需故，尽业灭身非正道。

有些外道声称：业、身、心三者聚合就是轮回的因，如果其中任何一者残缺，就不会产生轮回，如同无有水肥的种子一样。所以，为了断除业与身体而通过经历苦行使得不再受生转世。

这种说法不合理，原因有三：一、如果未曾断除我执，就无法彻底摈弃业与身体；二、业与身体尽管可以通过苦行来摧毁，但仍然会再度转生，因此并起不到作用；三、一旦对断除了对我的爱执，就会像薪尽之火般不再投生转世，而并不需要单独弃离业与身体。由此可见，依靠苦行等消灭业力与凭借五火等毁灭身体并不是解脱之道。

巳二（立自宗）分二：一、认清转生轮回之因；二、分析彼之对治。

午一、认清转生轮回之因：

生因无明由其中，亦起烦恼业轮回。

从此处中生他处，彼之贤劣业所为。

总体而言，转生轮回的因就是对我愚昧不知的无明，从中也产生贪嗔等烦恼、由烦恼中起现黑业白业、由业而投生善趣与恶趣，由此所摄的轮回出生七事。分别来说，根识是指由六内处形成其他外处，这是从根识相互为缘的角度而言的，产生根识好坏的增上缘是由业造作的。

午二（分析彼之对治）分二：一、片面压制；二、全面根除。



未一、片面压制：

慈等与我不相违，因非能断轮回根。

对于嗔心，通过修慈心来对治，对于贪欲，依靠修不净观，嫉妒的对治法是修喜心等等，由于这些与轮回的根本——我执及执著方式并不相违的缘故，这些对治法并不具备斩断轮回根本的能力。

未二、全面根除：

无我与我相违故，现见无我彼即除。
种子虽非有初始，然为火焚见后际，
如是轮回虽无始，然见无我成后际。

作为证悟无我的智慧，它与我执完全相违，因此现见无我足能将那个“我”驱除，如同冷热一样。比如说，尽管种子没有开端，但是如果种子被火烧毁，便可见到后际有头，同样的道理，这个轮回无始的所依虽然根深蒂固，可是一经现见无我，即可使轮回的后际得以立足，因为从此之后不复再生。

卯二、建立无有我执之光明无终：

生起明心因已齐，无障碍故决定起。

如果有人心想：那么，证得涅槃时难道心的相续也中断了吗？

答：并非中断，生起明了的心不需要观待心以外的他因，因已齐全，再者证悟无我也不对此造成障碍，而无有障碍，为此必定连续不断产生后面的果。

子二、建立周遍：

串习畏等生明受。

如此所依稳固、长期修行，使自身变得更为出色，因为经过了串习的缘故，如同串习畏惧与贪欲等而生起明显的感受一样。

壬二、建立法相：

无二取故成无谬。

由于瑜伽现量无有所取、能取的分别念，因此成立不错乱。

壬三（遣于成立义之诤）分二：一、遣断圆满不合理之诤；二、遣智圆满不合理之诤。

癸一、遣断圆满不合理之诤：

有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。
非自性故有方便，及除因故解合理。

外道声称：垢染是心的自性，因此无法断除，就算是能够断除，凡夫也不知道断除的方法。假设知晓而一次性断掉也像身体的污垢一样会再度返回，根本没有稳固性，所以说断除

垢染的解脱纯属子虚乌有。

驳：实际上，垢染并不是心的自性，原因有三：其一、心的自性是光明而垢染是客尘；其二、断除它的方法——了知无我存在；其三、它的因——我执一经去除，就像柴尽之火一般一去不复返。所以说，解脱合情合理。

癸二（遣智圆满不合理之诤）分二：一、遣因修道不合理之诤；二、遣果遍知不合理之诤。

子一、遣因修道不合理之诤：

谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。
观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。

另有些外道声称：其一、无论怎样串习跳跃，也无法跳到无边际之处；其二，无论水如何沸腾也不可能变成火的自性；其三，无论金子如何熔化，但如果离开了外缘的火，就会再度凝固。通过以上三个比喻可以证明串习所证的意义不可能达到无量，不可能变成它的本性，不可能不退回原位。

驳：其一、跳跃要观待当时的努力技能，一旦涎分等沉重的法穷尽，自身能力就会退回到原有的力量，而不可能接连不断地增上。其

二、水在烧开之后，所依不稳固而会干涸。其三、金子本身固有再度形成坚硬的因。所以，你们的这三种事物并不能充当比喻，原因是，其一、慈心与智慧等属于心法，可以连续不断地增上；其二、慈心等的自性可以变迁；其三、当悟入法的实相时并不存在退转的因。

子二、遣果遍知不合理之诤：

谓由修习空性悲，变成彼性虽可能，
然诸所知无有边，建立遍知实困难。
主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。

对方又声称：空性与悲心等虽然通过串习有可能变成心的性质，但由于一切所知永无止境的缘故，谁也不能了达，所以要建立遍知这一点实在困难。

驳：对这一问题的回答，包括以彻知一切必要之义来证实遍知的方式与以彻知一切所知之义来证实遍知的方式两种。

其中，第一、追求解脱的主要意义——因果四谛的取舍无欺这一点以事势理成立，而能宣说此道的取舍者就是遍知佛陀，因为只有遍知才能彻知一切必要之义的缘故，犹如众人云集与百药聚合之说一样。

了达一切必要义，诸智者称一切智。

悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。

为了明确开显此义而说暂停偈：对于了达士夫一切必要之义者，诸位智者就称之为遍知。比如说诸众云集而听法，尽管当时黄牛并不在，但不存在所有闻法者尚未聚集的过失。

抑或凭借比量者，成立彼为一切智。

第二、以彻知一切所知义来证实遍知的方式，或者，通过洞晓细微甚深的奥义比量推测成立彻知其余一切所知相，因为何者对他众讲说，如果符合实际毫不相违，那么它决定（遍）是现量通达所量，如同讲述各自的对境一样。《般若经》等中也说："讲者对他人宣讲，符合事实、无有相违"与"何者以现见细微、困难可以确信，则见粗大、容易，如同见日光尘可以确信则可确定见瓶子一样，遍知亦照见细微困难之四谛义。"

暂停偈：

纵经劫间有所说，然于镜内顿时现，

如是所知无止境，佛智刹那即彻知。

比如，纵然在劫数之间有可宣说，但是就像会在圆光的镜中顿时显现一样，尽管所知无



边无际，然而佛陀的智慧一刹那便可彻知。

戊二（似现量）分二：一、法相；二、分类。

己一、法相：

所有错乱之心识，即承许为似现量。

凡是错乱之识就被承许为似现量。

己二、分类：

彼有分别无分别，无分别亦根与意，

分别有三说六种，为除邪念而分说。

似现量的分类，有分别错乱识与无分别错乱识两种。无分别也有如梦境一样的错乱意识与如二月一样的错乱根识两种。分别错乱识分为三类，其一、具名所依分别错乱识：如将不同时间、不同地点的所有树木执为一个"总"的识。其二、增益他境分别错乱识：如将花绳执为蛇的识。其三、具隐蔽分义分别念错乱识。《集量论》中说："错乱世俗识，比量比量生，忆念现求识。"这其中所说的六种识正是为了遣除颠倒分别而由三类识中分开宣说的。其中错乱识：诸如将阳焰执为水与将花绳执为蛇的识；世俗识：如执著黄牛"总"的分别念；比量识：执著因本身的心；比量生识：执著有因所推测

的心；忆念识：回忆过去事的识；现求识：希求未来事的识。从种类的角度而言，为了消除将根识误解为有分别而宣说了前两识，中间二识是从依靠因的角度出发的，也就是说，为了证实建立非根识的同品喻。最后二识是从不依赖因的侧面而言的。实际上，世俗识就是具名所依分别识，错乱识是增益他境分别识，后四识是由具隐蔽分义分别识中分出来的。

戊三（现量之果）分二：一、真说；二、旁述。

己一（真说）分三：一、陈述他说之不同观点；二、安立合理之自宗；三、彼与四种宗派相对应。

庚一、陈述他说之不同观点：

见与决定立量果，接触证境许量果，
说彼差别差别法，有许根识为量果。

外道伺察派认为，观外境而显现外境的无分别识是量，随后决定外境的本体与差别的分别念是果，他们这样安立量与量果。吠陀派则承许：根遇到境与从中证知外境分别是量与果。胜论派则声称：执著外境的功德差别与证知差别法分别是量与果。有些声闻部认为，根是安

立境的量，由彼所生的识是果，他们是这样承许量果的。这些派别将量果二者想成是能生（所生）的因果而安立的观点均不合理。

庚二、安立合理之自宗：

所立能立之因果，承许此二为量果。

对此，我们自宗承许：有境量实施作用的基立为所量，能安立真实作用的境立为量，所立的结果立为果。因此，所安立的果与能安立的因这样的因果本身就是量与果。

庚三、彼与四种宗派相对应：

彼者自证量果者，立识宗派多数同。
境证派依各自见，分别安立量果理。

自证是量果的观点，是安立识的大多数有相派一致承许的，他们认为：自身是所量、生起领受是量、真正的自证名言是果。

所有境证派则根据各自观点的不同而分别安立量果。其中，有部宗承许：色等遇到根而显现的真实外境是所量、见境是量、证知外境的心是果，他们认为所量与量果二者是同一时间的不同实体。经部宗则主张，外境是所量，识具外境相而生起是量，分别对境的现量是果。他们认为所量与量果二者时间与本体各不相

同。真相唯识宗承许，显现所取的自证是所量，显现缘取它的能取是量，真正的自证是果，他们认为所量与量果二者如同感受苦乐一样时间与本体相同。假相唯识宗承许，显现境的增益是所量，缘取它的识是量，假立自证的名言是果，他们认为所量与量果二者如同浮现毛发等一样是遮一的他体。它的自证是假立的理由：所取相是增益而不是识自现。

己二（旁述）分二：一、境证派之观点；二、自证派之观点。

在阐述以上内容的同时，顺便在这里说明比量的量果，有以下两种观点。

庚一、境证派之观点：

诸位智者承许说，火之自相为所量，
烟生遗余识即量，证知彼者乃为果。

山背后的火的自相也就是可耽著的火是所量，执著烟生烟以因作为差别的遣余识是量，证知对境自相是果，这是诸位智者一致承许的。

庚二、自证派之观点：

现火习气精藏中，生起现烟之习气，
是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

按照有些唯识宗的观点而言，果因是绝不

容有的，如果山上有火，则成立外境，如果无火，则是错乱因，如果现在没有但以后会有，则是由因生果。

在普遍加以决定时，了然明现火苏醒的习气精藏中生起显现烟的习气，如果这两者成立因果关系的话，再度见到烟时，山后的习气能够复苏，由此推知并不欺惑人们，所以唯识宗也说它是比量，这是诸位智者异口同声共许的。

量理宝藏论中，第九观现量品释终。



第十品　觀自利比量

丁二（比量）分二：一、自利比量；二、他利比量。

戊一（自利比量）分二：一、法相；二、抉择意义。

己一、法相：

比量有二其自利，由三相因知本义。

自利比量的法相，也就是由三相齐全的因而觉知所量的意义。

己二（抉择意义）分二：一、通达之因；二、说明由因所证之所立。

庚一（通达之因）分二：一、认识因之观待事；二、观待彼因之分类。

辛一（认识因之观待事）分三：一、第一相之观待事宗法；二、同品遍异品遍之观待事同品与违品；三、安立彼等为观待事之理由。

壬一（第一相之观待事宗法）分二：一、总体思维比量之语义；二、决定场合义之差别。

癸一（总体思维比量之语义）分二：一、认识比量之语言照了境；二、如何缘取之语言法相。

子一、认识比量之语言照了境：

宗法即法与有法，聚合宣说乃真名，
为持彼之一方故，任意一者用假名。

因明论典中所说的宗法或者所立的名言，要表达的对境就是所立法、欲知有法与聚合的意义。其中，表达所立法与欲知有法兼具运用的是真名；而为了掌握聚合意义的片面一方而使用单独的法与有法任意一种假名。

子二（如何缘取之语言法相）分二：一、真名与假名之差别；二、思维实法与假法。

丑一、真名与假名之差别：

随欲说依前命名，理解彼义即真名，
依彼个别之缘由，了达他法许假名。

不观待其他必要与理由只是随着想说的念头而依靠以前命名的某一名称来理解那一意义本身，就是真名。从依靠传播给他众的某一名称的个别理由与必要中，由真名的所诠而了解、通达另外的意义，这种被承许是由其他名称结合他法的假名。比如说，具有项峰、垂胡的黄牛，本是真名，而对于愚者来说就成了假名。

丑二（思维实法与假法）分二：一、思维兼义实法；二、思维支分为假法。



寅一、思维兼义为实法：

聚义即是宗法名，诸智者前原本成。

关于聚义就是宗法的名言这一点，在包括外道在内的诸位智者前原本就成立。

寅二（思维支分为假法）分三：一、立名之缘由；二、立名之必要；三、假法与实际不符。

卯一、立名之缘由：

立名观待余相似，以及相属之理由。

对于命名来说，需要观待相似、相关的其他理由，其中相似作为理由，例如，将黑色的芬芳鲜花命名为带箭乌鸦。相关作为理由，包括四种，其一、果取因名，例如：日光说成太阳；其二、因取果名，例如将酒说成迷醉；其三、聚合的名称而取在其中之一的事物上，例如，焚焦布匹的一方说成焚焦布匹；其四、其中之一的名称取在聚合的事物上，例如，由根、境、作意聚合所产生的识，说成根识。

卯二（立名之必要）分二：一、法立名为所立之必要；二、有法立名为宗法之必要。

辰一、法立名为所立之必要：

法取所立之名称，相违之因妄执真，

为遣如此邪分别，或就组合而命名。

对于孤立的法取上所立名称的必要，有人认为对于相违的法来说，也有同品。正是为了断除这种将相违因妄执为真因的邪分别，或者，也是在某些场合当中从词语的搭配角度来命名的。

辰二（有法立名为宗法之必要）分二：一、真实必要；二、断除与未命名相同之观点。

巳一、真实必要：

若说有法具错事，若遮诸边延误时，

若说真名失声律，为轻易知故说宗。

如果说所谓的有法之法，那么欲知法、同品喻与异品喻的三种有法当中，就不能确定第一欲知法，由于在同品喻与异品喻中存在着错乱的现象。如果要说出所谓有法不是另外两者的道理而否定一切边的话，就会费很长时间的口舌。如果说所谓欲知有法之法的真名，那么在“宗法有无同品”的场合中就会有失去词语组合的过失。所以，为了用简练的语句就能毫不错谬、轻而易举地了达意义，才称为宗法的。

巳二、断除与未命名相同之观点：

谓宗有法皆等同。就共称言有差别。

有些论师说：虽然词句说起来倒是方便，但实际上并不能遮止颠倒妄念，原因是，宗法与有法二者同样都有许多自己所涉及的方面，因此同等不能理解欲知法。

驳：这两者完全不同，因为从尽人皆知的角度而有差别。

总结偈：

与法相属宗法名，即所诤事如具手，
与法相属有法名，不能确定如具首。

尽管单独的宗法这一名词所涉及的内容很多，但在这里与法相关的宗法名词要理解成是所诤事，比如，一说具手，并不牵涉凡是有手的事物而只会理解成大象。虽然与所谓法的名词息息相关，但是以有法的名词并不能绝对确定所诤事，比如，所谓的“具首”涉及一切有头的事物，而并不实用于大象等每个事物。因此，有着人们共称的差别。

卯三、假法与实际不符：

法与有法非所立，彼等不具法相故。

法与有法各自并不是所立法，因为无有已证已违[55]而认定为所量才是所立的法相，这一法

[55] 已证已违：心境中已经正量证成，事境中已与正量相违。前者不需再

相对于法与有法每一者来说都不具备。如果无有已证已违的意义在心前凭借正量已经证实，那么再度证明也就没有意义。对外境来说，倘若已经与正量相违，则即使建立也无法证明成立。

癸二、决定场合义之差别：

作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。

作为衡量的事物就是欲知法，在某欲知法上，现量或比量的因成立，就是第一相宗法。

壬二（同品遍异品遍之观待事同品与违品）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分三：一、宣说对方观点；二、破彼观点；三、断除遮破非理。

子一、宣说对方观点：

谓具不具所立法，乃是同品与异品。
思维二品直接违，复虑出现第三品，
有师不知量对境，分实反体而说明。
称实体法一异体，反体依于自反体。

有些论师声称：具有与不具有所立法分别叫做同品与异品。他们认为，如果这两品互不相违，那么真因就无容身之地了，而觉得这两

证，后者不能强证。

者是直接相违，进而又担心不是这两者的第三品物体出现。

对于比量的对境是通过自相与义共相混合来缘取这一点不了解的某些论师将实体与反体分别开来，他们说：在建立依靠实体的法时，在实体上断定两品，这时对反体而言即使出现第三品物也没有过失，因为当时并不在反体上进行破立的缘故。同样，在建立依靠反体的法时，在反体上断定两品，而实体纵然出现第三品物也没有过失，因为当时并不在实体上进行破立的缘故。他们还说：建立的方式也有三种，如果建立实体法，则有以所作建立无常一样的一体以及以烟建立火一样的异体两种；如果建立反体，则只有一种，那就是像所作的自反体以三相齐全推理建立一样依靠自反体来建立。

子二（破彼观点）分三：一、断定二品非理；二、分开实体反体建立非理；三、分别依于自反体建立非理。

丑一、断定二品非理：

实体反体如何分，无法决定其二品，
二者所涉实反体，诸智者前见成立。

无论如何分开实体与反体，都无法确定同

品与异品两方面，因为这两品所涉及的实体、反体在诸位智者观点前成立的缘故。这样一来，在建立山上有火而运用灰白色的实体作为因的时候〔论式：山上（有法），有火（立宗），有灰白色实体之故（因）〕灰白色的实体如果是同品，那么气体也成了有火；假设它是异品，则烟也成了没有火。灰白色实体如果有两品的可能性，显然已失毁了断定两品的立宗。

再者，对于证明所作反体是建立无常的因来说，通常运用三相齐全作为因的时候，如果它是同品，那么所有的三相齐全都成了建立无常的因；倘若它是异品，那么建立无常的因也不可能成立三相齐全；假设它有两种可能，显然已失毁断定二品的立宗。

丑二（分开实体反体建立非理）分四：一、若观察则非理；二、太过分；三、与安立相违；四、非阿阇黎之意趣。

寅一、若观察则非理：

若于外境行破立，量之对境不得知，
若于心前行破立，将成有无不定矣。

如果在外境单独的自相上进行破立，就不能了知量的对境，因为在它上面仅仅破立的界

限也不存在。假设在心识前进行破立，就会导致决定有、决定无、模棱两可三种情况。

寅二、太过分：

不许欲知为宗法，故观待事初成无，
若不许初观待事，宗法法相实难立。
初观待事定二品，其余二种观待事，
决定有无同异遍，启齿而说亦极难。

如果断定两相，那么在中间，第一相的观待事欲知法不是这两者而是第三品物这一点对方也不承认，由此一来三个观待事当中第一项欲知法就不复存在了，如果不承认第一观待事，那么在此所谓的宗法实在难以另外立为第一相的法相。假设承认第一观待事定为同品与异品中任意一者，那么决定其余两个观待事的同品存在、异品不存在的同品遍与异品遍也极难说出，这也是由于同品对境欲知法另行不存在的缘故，因为在真因的场合中所诤事也是同品；在相违因的场合中所诤事也是异品。

宗法二品若一体，亦以反体而区分，
诸因皆堕真违中，不定之因岂可能？

另外，如果认为：对于宗法与二品是一体而言，从因成立的角度来说也是宗法，从具有



所立的角度来说也是同品；如果认为异品也是凭借不同反体来辨别的话，那么所有因就只会落到相违与真因两种当中，而所谓的不定因又岂能有立足之地？绝不可能有。对此，有些书籍中有多余的一句“聚义同品……”，这也是将注释中对方的观点遗失到颂词中的，因此不包括在内。

寅三、与安立相违：

若许所知定二品，观待事三诚相违。
若许观待事亦二，观待彼因成二相。

对方承认所知决定有两品、因有三种观待事的观点是矛盾的。实际上，如果承认观待事也有两种，那观待它的因也就无需证实宗法，而成了只具备两相。

寅四、非阿阇黎之意趣：

决定同品异品二，此阿阇黎不承许。
若随实体与反体，各自分开毁名言。

无论是任何所知，通过一次论式来决定同品与异品这一点，法称论师并不承认，因为《定量论》中明明说：“如是相之名词即是宗法，而并非同品与异品任意一者，经过观察（指同品异品二者）与一法分开决定（指宗法）相违之故。”可见，



如果跟随实体反体各自分开的观点，则由于外境自相不是分别识的对境、分别识的对境单单以遣余不可得到的缘故，将失毁一切世间的名言。

丑三、分别依于自反体建立非理：

依自反体而建立，观察此理无实质。

如果对依赖自反体来建立的这种方式加以观察，则没有实质性可言，因为这种建立方式要么是依赖无二无别的本体，要么各不相同的他体，要么是依于非一非异。前两种是自性因和果因，无论是这两种中的哪一种，都是以实体反体混合来建立的，否则，以单独的反体不可能实现任何破立。

子三、断除遮破非理：

谓若二品非直违，一切破立皆失毁。
破立非由二品为，定量相违相属证。
依因所立相属力，决定有无随存灭。

辩方说：假设同品与异品不是直接相违，那么由遮破所破来证成所立、由所立成立来遮破所破的立论将土崩瓦解。

驳：破立的要点并不是由二品来作的，不管对于任何法，都是通过决定量的相违、相属

来证明的，原因是，借着因与所立相属由量来决定的力量才能证成所立与因定有、定无而随存随灭。

癸二（立自宗）分三：一、分析同品异品；二、认识因之破立对境；三、遣余破立之详细分类。

子一（分析同品异品）分三：一、法相；二、认识相同对境；三、遣除诤论。

丑一、法相：

宗以所立之总法，相同不同乃二品。

自宗认为：所观待的同品遍与异品遍是这样的，借助因与所立相属的力量，“无常”的所立随着所作的因而存在，这是同品遍；所立反过来而使因也与前相反，这是异品遍。由此可知，宗法（欲知法）与对境相同与否是以所立的总体来确定的，这分别是同品与异品的法相。比如，凡是声音，均是无常，所作之故，犹如瓶子（声音与瓶子相同点是以无常来确立的）；（常有之法，皆非所作性故，）犹如虚空（声音与虚空不同也是以无常来确立的）。

丑二、认识相同对境：

相同对境之宗法，假立遣余非二者。

相同对境的宗法也是假立欲知法的遣余，而并不是欲知法自相与二者聚义的真正宗法。

丑三、遣除诤论：

于此无有他说过，论典意趣亦仅此。

关于这一点，对方说：如果按照你们的观点，那么真实的所诤事就成了违品，因为自己充当自己的同法绝不会有。

驳：根本不会招致这种过失，因为所诤事与其同品喻相同的缘故。（陈那、法称）两位论师论典的意趣，也唯有我（萨迦班智达）才讲得恰如其分，这一点以理成立。

子二、认识因之破立对境：

所谓实体即有实，遣余之外无反体，
是故实体与反体，误为一体行破立。

实体并不是有实法以外的事物，除了遣余以外所谓的反体也一无所有，因此将外境自相的有实法实体与浮现在分别念前的反体这两者误为一体而进行破立。

子三、遣余破立之详细分类：

依于有实无实法，以三名义立二法。

存在之有实法的近取者“瓶子”等，本不存在而作为运用无实法名言之所依的“兔角”



等等，非有非无而以遣余可以增益“所知”等，依靠这三种而以三种名称、三种意义在对境上证成义理与证成名言二法。

癸三（除诤论）分二：一、遣除观察二方则不合理之诤；二、遣除观察因与所立则不合理之诤。

子一、遣除观察二方则不合理之诤：

谓烟因中灰白物，三相之因总所知，
观察同品异品摄，则已失毁量安立。
烟及三相二遣余，与灰白色及所知，
自相紧密相联系，反体联二故合理。

辩方提出：如果按照你们所说实体反体不相分开来建立，那么对于在由因证成“山上有火”中灰白色的实体与由三相齐全的因证成所作反体因时所知总反体或三相齐全的总反体包括在同品还是异品当中进行分析，结果不可确定，如此一来将失毁你们关于量的安立。

驳：并没有这种过失，原因是，烟和三相的这两种不共遣余分别与灰白色和所知二者的自相息息相关，因此不会成为第三品物体。而且，由于灰白色和总所知的总反体也分别与同品、异品密切关联的缘故，在心前安立第三品

物也是合理的。也就是说，烟的灰白色是同品，非烟气体的灰白色是异品，二者不相分割的灰白色的遣余是二者的法。

子二（遣除观察因与所立则不合理之诤）分二：一、宣说辩论及其他回答不合理；二、自宗之答复。

丑一、宣说辩论及其他回答不合理[56]：

遣破法因之二品，四种辩论他答错。

关于这一道理，藏地因明前派的个别论师说：因如果在所立有法之外，那么，“空性是无遮，遮破所破以后不引他法之故”中的这个因就成了自身所立无遮名言以外的法，因为无遮名言是所破法的缘故，如果这样承认，宗法就无法成立，并且因也成了不存在同品遍，原因是，因不能应用在所立有法上。如果因是所破法以外的法，那么“无遮的名言应成不是无遮，遮破所破以后引出他法之故”中的因就成了自己的有法以外的法，因为作为名言设施处的有法是无遮的缘故，如果承认这一点，那么宗法

[56] 此处注释中他宗第四辩论及其他回答混在自宗的答复当中，翻译时按照自释而加以调整，而且本释中自宗答复里后面的一句话“假设无遮的名言是非遮，那么破立都成了一体，如果这样承认的话，最终有实无实也都变成了一体”与他宗第三辩论的后面重复，所以没有加上。



就不得成立，原因是，因在有法上不成立。

对于这种辩论，某些论师回答说：因虽然在所立有法[57]以外，但不会导致无有同品遍的结局，原因是，遮破所破以后不引出他法的这一因尽管不涉及无遮的名言，但却应用在无遮的本体上。

这种回答也不妥当，因为如果本体无二无别而应用的话，名言也成了无遮本身，就算是互为他体而涉及，但自性因的同品遍不成立。

第二辩论：对方辩道：因如果否定所破的有法，那么前面遮破所破以后不引出他法的那个因就遮破自己的所立而成了破法的违品；假设因遮破所破的法，那么前面遮破所破以后引出他法的那个因由于遮破自己的有法而成了破有法的违品。

按照前面那样回答也只不过没有懂得无实遣余罢了。

第三辩论：对方辩道：在“空性是无遮，无有所立法之故”的论证过程中，所立的法——无遮的名言如果是同品，那么它也同样成了

[57] 所立有法：本释藏文原文是所破法，根据上下文理当是所立有法，怀疑是错字。

抛弃所立法的法，假设是异品，那么因就成了不能应用在它上面。如果这样承认，就成了不存在同品遍。

对此辩论，有些论师回答说：无遮的名言是异品，这样一来虽然因不能在它上应用，但不会成为无有同品遍，因为那个因应用在无遮的本体上。

这种答辩也是没有理解无遮遣余而已。

以上三种辩论的对方实际上均是将无遮的名言认为是非遮而辩论的，以上的所有答复也同样承认这一点而予以回答的，因此无有实质性可言。假设无遮的名言是非遮，那么破立都成了一体，如果这样承认的话，最终有实无实也都变成了一体。

第四辩论：对方辩道：在“所作，是建立声为无常的因，三相齐全之故”的论式中，三相齐全的总反体如果是同品，那么所有的三相齐全都成了能够建立声音是无常；假设它是异品，此处的推理也成了三相不全。

对此辩论，有些论师回答说：单单以所作因建立名言的时候，三相齐全是同品，而在建立声音是无常的时候，它就是异品。这样分开

场合来答复其实也只是没有懂得三相的总反体浮现在心识前可以涉及三方面的道理。

丑二、自宗之答复：

无遮名言即无遮，总反三品故合理。

无遮的名言并不是除了无遮以外的他法，由于因排除在所破法以外，并且因遮破所破法，为此完全可以避开上述所罗列的这些过失。自宗认为，总反体在心识前是非二品的第三品物体，所以这些因合情合理。

壬三、安立彼等为观待事之理由：

凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，
真实任一事不齐，然识前许观待事。

凡是安立为因全部是依靠三种观待事，就算是实际中任意一种观待事不齐全但是承许在心识前观待三种观待事。

为了能明了上述的所有意义而说总结偈：

于依遣余行破立，分开实体及反体，
二品辩过无妨害，精通量之对境故。

对于通过遣余进行破立的这一观点来说，分开实体、反体分析包含在同品异品中而认为不合理的辩论过失不会有妨害，因为精通量的对境显现与假立混合在一起这种遣余的道理。

辛二（观待彼因之分类）分三：一、真因；二、相似因；三、彼等因之定数。

壬一（真因）分三：一、法相；二、事相；三、名相之分类。

癸一（法相）分二：一、认清法相；二、彼成为法相之理。

子一（认清法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

丑一、破他宗：

一相直至六相间，相似安立许他错。

外道扭戒吉（器主派）声称：真因的法相就是所谓其他不合理这一相。

藏地有些论师说：真因的法相有宗法与同品遍或者宗法与异品遍两相。

吠陀派主张说：欲知法上存在是前法，同品上存在是余法，异品上不存在是总未见，以现量及教证二者无有妨害是无相违，共有四相。

有些论师说：三相加上各自决定和无有妨害的有境，共有五相。

还有些论师说：在三相的基础上，再加上排除有害所立的因——无害的有境、排除无误相违——欲说法、以心决定三相，共有六相。

从一相到六相之间的相似安立方式，除了

三相以外承许其他观点都是错误的，原因是，如果三相不全，就无法推出所立，为此不能成为真因；假设三相齐全，其余所有法相就没有意义了。关于如此直接有害所立按照下文中所论述的那样，有量相违，这是通过宗法成立来排除的，对于三相以量成立来说，无误、相违也不可能存在，因为在宗法成立的事上，如果所立不存在，就不会有无误，如果存在，也不可能与之相违。

丑二、立自宗：

宗法成立相属定，即因无误之法相。

在此，宗法成立与关联确定即是因的无误法相。这里"宗法成立……"一句，也是注释遗落在本颂中的。

丑三、除诤论：

二相及以同品遍，引出异品二过无。

有些论师说：宗法成立与关联确定就成了只有两相。

驳：如果没有能在同品上建立、在异品上遮破的二量，关联就不得成立，如果关联成立，同品遍与异品遍才得以立足，因此无有过失。

对方又辩道：一般同品遍是错乱的，而作

为特殊同品遍也已经包含了异品遍。所以，如果承认要依靠同品遍来引出异品遍，那显然不合理。

驳：如果存在，才是有的同品遍，如果反过来异品遍也无错误，因此无有相违。可见我们的观点并不存在上述的两种过失。

子二、彼成为法相之理：

可定非因怀疑故。决定是因能了故。

于此无有他说过。

如果对方问：真因到底是三相已经决定还是仅仅可以决定？

如果仅仅可以决定，那就不是真因，因为仍旧存在怀疑的缘故，已经决定才是真因，因为依靠它能了解所立。对此方式，并不会招致其他论师所陈述的“在三相没有决定之前不是因，对它生起执著为因的心应成将非因执为因”的这种过失，因为我们承认所安立为因的本体是由烟与所作等中生起执著为因的心，而并不认为是由因的法相三相决定中生起的，这是由于承认执著因的心是执著差别事的心，决定三相是执著差别法的心。

癸二（事相）分二：一、破他宗不合理之

部分；二、安立离诤之自宗。

子一、破他宗不合理之部分：

有者承许所诤事，所差别法因事相。

非有否定依诤事，而是我等无诤议。

别有否定无同遍，所立之法与其同。

有些论师认为，所诤事作为所差别法，“山上的烟”与“声音的所作”是因的事相。如果某因在欲知法上单单的非有否定是以所诤事的声音而作为因，那么我们双方没有什么可辩论的，因为我们也承认这一点。假设是所诤事以外的别有否定，那么此因在同品喻上不存在同品遍，结果就无法避免成为不共不定因。所立法火与无常等也与之相同，如果在所诤事上是非有否定就合理；倘若是别有否定则不合理。

子二、安立离诤之自宗：

因之事相即遣余，于此无有他过失。

我们自宗认为：因的事相就是遣余，也就是将不区分时间地点的烟、所作等的总反体与所安立的因耽著为一体。对此，不会招致他宗所说的“因之共相不可能存在”的过失，尽管实体的共相不存在，但遣余的共相是存在的，因而绝不相违。

癸三（名相之分类）分三：一、如何辨别之理；二、决定分类之自性；三、破于此等相属颠倒分别。

子一（如何辨别之理）分二：一、安立分类之其他异门；二、认清此处所说。

丑一、安立分类之其他异门：

具此法相之此因，分门别类成多种。

如果对于具足此法相的因加以分析，由于分门别类各不相同而导致有多种多样的分类，从所安立因的角度，分为安立无遮因与安立非遮因两种；从所立法的角度分为建立无遮因与建立非遮因两种；从相属的角度，分为同体相属因与彼生相属因两种；从建立方式的角度分为证成义理因与证成名言因两种；从能立的角度分为共称因[58]与事势理因两种。

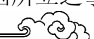
丑二、认清此处所说：

具德法称阿阇黎，由论式言定三类。

法称论师在《释量论》与《定量论》中从论式的角度而确定有三种因，一切所破因[59]可包

[58] 共称因：三种真因之一。也有译极成因，即以世间共同承许之理由，作为此宗依即是所立法之能立因。如云："怀兔可以说名为月，以于思维境中承许有彼之故。"此除是名言、思维所立，世间共许之外，别无其他理由。

[59] 所破因：某一能立因所立之事物，是应当破除者，此能立因，名所破




括在可见不可得因当中，因为在一个比喻上面可以抉择，所以归属在一因之中；一切所立因在一个比喻上面无法抉择，因此分为自性因与果因两种。总共有这三类因。

子二（决定分类之自性）分三：一、不可得因；二、自性因；三、果因。

丑一（不可得因）分三：一、法相；二、分类；三、决定所破因相属之方式。

寅一、法相：

遮破所破具三相。

不可得因的法相即是遮破所破具足三相。

寅二（分类）分二：一、虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因[60]；二、建立决定无有之相违可得因。

卯一、虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因：

体不可得有四类。

本体不可得包括自性不可得、因不可得、能遍不可得与果不可得四种分类，下面依次举

因。如彼成立全无可得之因。

[60] 不现不可得因：真不可得因之一。所破依处可现为有，而无可以作为破之属性，或于所诤事中，虽不能证成所破属性之定无，而于破除其定有则三相具备。如云："在正前方，不能见鬼者不当立宗说是有鬼，以依正量不得确定鬼物之真实定见故。"

例来说明：一、自性不可得：不具备大腹形象的泥团上不存在瓶子，因为，如果存在瓶子，则可以见到，然而有瓶子以量不可得；二、因不可得：冒青色物的湖上没有烟，因为无火之故；三、能遍不可得：无有缝隙的石板上面不存在柏树，无树之故；四、果不可得：远离障缘的虚空底下没有亲因[61]的火，因为没有亲果[62]的烟之故。

卯二（建立决定无有之相违可得因）分二：一、不并存相违可得；二、互绝相违可得。

相违可得分二种。

相违可得因有两种，即是不并存相违可得与互绝相违可得。

辰一（不并存相违可得）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立合理之自宗。

巳一、破他宗不合理之部分：

四类热触灭冷触，故说论式十六种。

功能无阻非为火，无相续故非能灭。

虽然他宗说：冷触、冷触之因功能无阻、

[61] 亲因：直接因，能生因之一，直接生起自果，谓与自己所生后果之间，无需经过其他事物者。
[62] 亲果：直接果，由因直接生起之果。此因与其自果之间，别无他因间隔而直接生起之果法，如事物之第二刹那，是其第一、刹那之亲果。

寒冷之后果汗毛直竖、寒冷之所遍霜触四者如果依靠火而灭，那么就有四种相违自性可得；如果以檀香火而灭，则有四种相违所遍可得；如果以烟而灭，则有四种相违果可得；如果以火因——功德无阻而灭，则有四种相违因可得，总共定数有十六种论式。然而，其中的功能无阻：由于在第二刹那决定生火的是木柴而不是火，而且安立功能无阻是指刹那的反体而没有相续，所以它并不能灭尽冷触。

巳二、安立合理之自宗：

论中虽说多安立，能灭即是前十二。

尽管所有因明论典中宣说了多种安立，但是可以包括在除了功能无阻以外前十二种能灭当中。

其中，四种相违自性可得是指，自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得、能遍相违自性可得。按顺序：其一、自性相违自性可得：在有决定到量之火力的东方，无有冷触，因为有决定到量的火力之故。其二、因相违自性可得：在有决定到量之火力的东方，无有寒冷之后果汗毛直竖，因为有决定到量的火力之故。其三、果相违自性可得：在有决定

到量之火力的东方，无有冷触之因，因为有决定到量的火力之故。其四、能遍相违自性可得：在有决定到量之火力的东方，无有霜触，因为有决定到量的火力之故。

四种相违果可得：是指自性相违果可得、因相违果可得、果相违果可得、能遍相违果可得。论式：其一、自性相违果可得：浓烟喷起四处弥漫的东方，无有冷触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。其二、因相违果可得：浓烟喷起四处弥漫的东方，无有寒冷后果汗毛直竖，因为浓烟喷起四处弥漫之故。其三、果相违果可得：浓烟喷起四处弥漫的东方，无有冷触之因，因为浓烟喷起四处弥漫之故。其四、能遍相违果可得：浓烟喷起四处弥漫的东方无有霜触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。

四种相违所遍可得，是指自性相违所遍可得、因相违所遍可得、果相违所遍可得、能遍相违所遍可得。其一、自性相违所遍可得：在檀香火以量可得的东方，无有冷触，因为檀香火以量可得之故。其二、因相违所遍可得：在檀香火以量可得的东方，无有寒冷后果汗毛直竖，因为檀香火以量可得之故。其三、果相违

所遍可得：在檀香火以量可得的东方，无有冷触之因，因为檀香火以量可得之故。其四、能遍相违所遍可得：在檀香火以量可得的东方，无有霜触，因为檀香火以量可得之故。

假设对方说：由于以檀香火作为差别法的缘故，可以包括在相违自性可得因当中，所以四种相违所遍可得皆无有必要。

驳：没有这种过失，因为檀香火是火，所以足能灭尽冷触，并且与总火他体可以在心里浮现。如果不是这样，那么破除黑暗用酥油灯、遮破无常用勤作所发等等，论典中所罗列的所有别法将一概泯灭，因为这些的总法归根到底是光明与所作等之故。

还有人说：檀香烟遮破四类冷触而运用自性相违所遍果可得等四种因，是合理的。

驳：绝不合理，浓烟喷起能灭尽冷触，是从未见到火只见到烟的角度而言的，檀香火尚未决定而檀香烟已决定下来的情况是不会有的，并且檀香火决定下来的当时理当以檀香火作为因，而不该用它的烟作为因。

辰二、互绝相违可得：

真实互绝之相违，因与立宗无论式，



然而彼所差别法，能遍相违可得因。

互绝相违，对于有实法来说，诸如常与无常一样，如果肯定一方，就已经否定另一方。尽管因与立宗二者不存在论式，但它的所差别法可得就是能遍相违可得。比如，声音无有常法，所作故。对此，所破常法决定是非所作，与之相违的所作可得就称为能遍相违可得。

以量有害之相违，亦属能遍相违得。

以量有害的相违，例如，树并不是坏灭不坏灭不一定，因为它坏灭并不观待其他因的缘故，这种不定的对立面——决定的所遍立为无观待因，而遮破不定，这也包括在能遍相违可得当中，另外无有。

寅三（决定所破因相属之方式）分二：一、说他宗错误观点；二、立无误自宗观点。

卯一、说他宗错误观点：

实法相属已遮破，谓不并存聚生错。

承许有实法上存在相属的观点前面已经遮破完毕。有些论师声称：不并存相违，在对立的具力等四种都不存在的情况下产生。

这种说法是错误的，因为对立的因火虽然已经消失，但不冷不热的所触有可能存在。

卯二、立无误自宗观点：

相属境反属法反，故反相属心前成。

本性可得是指相属对境反过来，相属法本身随之倒转这一点以量决定。因此，反相属在分别心前成立，而外境相属不存在。因不可得与果不可得是反彼生相属；自性不可得、能遍不可得、互绝相违均是反同体相属。相违可得是指，如果对立法成立，则以有害另一方来遮破，所以无需观察反相属[63]。

丑二（自性因）分二：一、真实宣说；二、遣除过失。

寅一、真实宣说：

证成其是具三相，本体无别自性因，
彼之同分摄其中。

证成其是、具足三相就是自性因的法相。因此，具备此法相而与所立法本体无二无别证成的一切正理均是自性因。

自性因有两种分类，其一、净尽差别自性因：比如，瓶子是无常，存在故；其二、观待差别自性因：例如，它的因运用所作。这两者安立为净尽差别因与观待差别因的理由是，一

[63] 反相属：与相属逆反，比如，从因可得推果可得是彼生相属，由果不可得推出因不可得即是反彼生相属。



说“存在”，则不观待因缘也会认为存在；一说“所作”就会观待分析“以何因缘而作”。它的同分外道所承许的因缘齐全估计可生果以及烟因——功能无阻证成无常之烟等其他因也归属在此范畴内。

寅二、遣除过失：

一故不染他体过。

对方说：依靠烟因——功能无阻证成无常的烟，不能作为自性因，因为实体不同之故。

驳：这两者虽然实体不同，但由于因安立为功能无阻观待现见正在冒烟，实际上正在冒烟与无常的烟二者是同体，因此不会染上成为他体的过失。当然，如果从因本身来考虑，由于是他体，所以不是自性因。

丑三（果因）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

寅一、真实宣说：

证成其有具三相，彼生相属即果因。

彼之同分摄其内。

能证成有所需三相齐全就是果因的法相。因此，凡是具足这一法相立为彼生相属的均是果因。它有三种分类：其一、因反体证果因：

比如，具烟的山上有火，有烟之故。其二、先因证成果因：诸如，空中烟雾缭绕，是由自因先前的火所致，因为是烟之故。其三、因法推知果因：晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火之故。外道所承认的由水鸟之因推测水等所有同分的其他因都可以包括在果因的范畴内。

寅二、遣除诤论：

立异体故无过失。

对方辩论道：诸如，通过瓶子的语言使分别念浮现出瓶子的共相，这不能作为果因，因为从无实法的共相中不能生出有实法的语言。

驳：无实法与有实法既不成立一本体也不成立异本体，但是依靠遣余的缘取方式能够建立他体，由此便可摆脱过失，因为浮现共相的欲说法作为近取因，舌、腭等的作用充当俱生缘，从而形成语言。

子三（破于此等相属颠倒分别）分二：一、说对方观点；二、破彼观点。

丑一、说对方观点：

有谓相属分九类，能知相属有四种。

有些论师说：一般而言，相属共有九类：

相属法有“烟子”之类的真实相属法、“冒出蓝烟”之类的彼之能差别法与“闻烟味”之类的彼之所差别法三种；相属境也有“火”一样的真实相属境、“通红的火”一样的彼之能差别法与“火焚事物”一样的彼之所差别法三种。每一个相属境对应三种相属法(，共有九种相属)。

其中，真实相属境与两种所差别法（即相属境所差别法与相属法所差别法）相属能引证，而与能差别法相属不能引证，因为能差别法如果存在，那么所差别法存在也已决定。真实相属法与两种能差别法相属能引证，而与所差别法相属不能引证，因为通过在所差别法上周遍不能证实在能差别法上周遍。所以，能了知的相属有四种。并且认为，认清能差别法与所差别法，也是像手杖与持杖者一样有一个反体与两个反体。

丑二、破彼观点：

于此安立相违背，非符论典之意趣。

先因的能差别法火与烟可以代表彼生相属这一点你们自己也承认，因此它与此处相属境的能差别法不能相属等安立显然相违，原因是，如果与相属境的能差别法有关联也不代表相

属，那么与先因的能差别法关联也成了不代表相属。倘若承认这一点，就成了以空中烟的理由（因）无法证成先前火的自因。如果与相属法的所差别法有关联不代表相属，那么烟雾弥漫在何地也不能证明火了，假设承认这一点，则火与烟就成了不是因果。所以，由烟的因中推测相属境的所差别法火的颜色等包含在因法推知果因之中，为此这样进行安立就无有意义了，因为不合乎因明论典的意趣。

我们自宗除了同体相属与彼生相属以外不承认其他相属。为了使此义浅显易懂而说总结偈：

凭借能所之差别，相属不知所立法，
唯依彼体或他义，相属之力方了知。

不管观点如何，依靠能所差别的相属力量都不能明确所立，只不过是凭借真实相属境的本体，也就是依靠同体或者他义因果彼生相属的力量而证知罢了。

壬二（相似因）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

某因三相不成立。



安立为因者，三相不全而不成立就是似因的法相。

癸二（分类）分三：一、不成因；二、不定因；三、相违因。

子一（不成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

宗法因无不成因。

在宗法上，所运用的因不存在、不成立，就是不成因的法相。

丑二（分类）分三：一、外境不成因；二、心前不成因；三、观待论者不成因。

寅一、外境不成因：

外境不成因分为六种：

其一、因体性不成，如云：“此一士夫有我，以其具备自我之性能故。”

其二、有法体性不成，如云：“胜义声是常有，以非所作性故。”

其三、依因相属不成，如云：“声是无常，以是眼之所见故。”

其四、因一分有法不成，如云：“显现二月的根识是现量，以是无分别、不错乱故。”此中，显现二月者，无分别这一分虽然可以成立，但

不错乱这一分不能成立，因此因的一分在有法上不容有。

其五、有法一分因不成，如云：“声是无常，是勤作所发故。”勤作所发，在声音的一分如水声上不成立，因而有法的一分在因上不可能有。

其六、反体同一不成，包括三种，一、依因同一不成，如云：“声是无常，是声之故。”二、依法同一不成，如云：“声是声，非作性故。”三、法因同一不成，如云：“声是无常，是无常故。”

寅二、心前不成因：

心前不成因分为三种：

其一、有法犹豫不成，例如，对于不能亲见鬼者说：“此处之鬼所拥有的瓶子是无常，所作性故。”

其二、因犹豫不成，例如，对于未能确定是烟是汽者立论说：“带有灰白色物的山上有火，因为有烟之故。”

其三、依因相属犹豫不成，例如，对于未能确定孔雀声是从三个山谷中的哪一个谷中发出者立论说：“三个山谷中间的谷中有孔雀，因为有孔雀声发出故。”

寅三、观待论者不成因：

观待论者不成分二：

其一、观待立论者不成，例如，对于数论师立论说："意及安乐，均是无心，因为有生灭故"，但对于数论师来说，只承认它是明显、是隐蔽[64]，而不承认它有生灭，是故此因不能成立。

其二、观待敌论者不成，例如，离系师（裸体派师）对佛教徒立论说："树是有情，因为剥皮即死亡故。"但对于佛教徒来说，只承认树皮剥掉它会干枯，而不承认是死，所以此因不能成立。

总结上述分类的意义：

宗法外境或心前，即是不住不成立，
论者一或双方前，不能成立分析说。

宗法不成的道理，就是指在外境中不成立，或者在外境中成立但在心境中不住不成，其中从心前不成宗派的角度而言，也有在论者一方或者论者双方面前不成立等多种类别，要分析而加以说明。

子二（不定因）分二：一、法相；二、分类。



64 藏汉大词典中说，只承认它是显了、是寂静。

丑一、法相：

不定生起犹豫因。

不定因是指宗法虽然成立，但会产生犹豫的因。

丑二（分类）分二：一、不共不定因；二、共同不定因。

寅一、不共不定因：

非宗法外不成立，不共不定有四类。

不单单是宗法欲知法，而在同品与异品上均不成立，故称不共不定因。它有四种分类：

其一、因于同异二品中无而不见，例如，"声是无常，是所闻故。"

其二、于二品有而不见，例如"此人是从天降生，因为其有眼故。"

其三、于同品有而不见，对于承认吠陀声常有的诸位吠陀师立论说："声是无常，所作性故，如吠陀声。"

其四、于异品有而不见，例如，在吠陀师前立论说："虚空常有，非所作性故，如吠陀之声。"

寅二（共同不定因）分二：一、正不定因；二、有余不定因。

异于宗法俱涉共，分类正余不定因。

除宗法欲知法以外，既涉及同品又涉及异品的因，就是共同不定因。它分为正不定因及仍有怀疑的有余不定因两种。

卯一、正不定因：

见于二品不断异。

以心也可以见到其并存于同品与异品之中，随之如果认定一品，则不能断除是另一品。正不定因有四种分类：

其一、同品异品俱遍。例如：声音是无常，是所量故。

其二、同品遍、异品遍不遍。例如：声音是勤作所发，是无常性故。

其三、异品遍、同品遍不遍。例如：声音是非勤作所发，是无常性故。

其四、同品异品俱遍不遍。在承许四大之微尘常有并是有所触者之同体的胜论外道面前立论说：声音是常有，非所触性故。它是同品异品遍不遍的理由为：同品中涉及虚空，不涉及微尘，异品中涉及电，不涉及瓶子。

卯二（有余不定因）分二：一、真正有余不定因；二、相违有余不定因。

辰一、真正有余不定因：

真正有余见同品，而于异品未现见。

真正有余不定因是指在同品中见其有，在异品中虽然没有见到，但并未确定它在异品中无有，比如，此人不是遍知，因为他能发言之故。

辰二、相违有余不定因：

异品中见于同品，未见相违之有余。

相违有余不定因，是指在异品中见其有，在同品中虽然没有见到，但并未确定它在同品中不存在[65]，这是相违有余不定因，比如，此人是全知，因为他能发言故。

子三（相违因）分二、一、法相；二、分类。

丑一、法相：

因成遍反即相违。

因在宗法上成立，而与所立决定相反者，即是相违因。

丑二（分类）分三：一、依事物而分；二、依所欲说者而分；三、宣说承许其余分类不合理。

[65] 不存在，此藏文注释中是存在，本应该是不存在。

寅一（依事物而分）分二：一、依相属而分为二类；二、观待论式而分为三类。

卯一（依相属而分为二类）分二：一、归为两类之理；二、抉择果相违因。

辰一、归为两类之理：

不得自性因中摄，是故相违有二类。

由于所有不可得因可以归属在同体相属当中，因此它的相违也可归属在自性相违因之中，为此相违包含两类，如果建立声常有，运用所作性〔论式：声音（有法）是常有（立宗），所作性故（因）〕，就是自性相违因；如果运用由勤作所发的理由，则是果相违因〔论式：声音（有法），是常有（立宗），勤作所发故（因）〕。

辰二、抉择果相违因：

刚刚勤生无常果。恒常不变故相违。

无常变故不同此，如是无变亦非理。

有些外道声称：由勤作所发证成声为常有并不是果相违因，理由是，勤作所发是声音常有的果。

驳：这种说法不合理，因为刚刚勤作所产生的耳识是声音无常的果，这是由于没有成为恒常的情况，因而相违果刚刚勤作而有产生的

缘故。

假设对方认为：声音虽然是常有，但以能立所遮障故。

事实并非如此，因为常有并不涉及外缘来造作。

对方说：那么，你们难道不承认瓶子等有遮障时见不到、没有遮障时才能见到吗?

答：由于我们承许瓶子等是变化无常的，因而依缘可以转变，显然与你们的这种观点完全不同。

对方说：那么，我们也这样承认。

驳：你们承认这样依缘转变而没有变化是不合理的，因为如果外缘可作利害，那么就成了无常。

卯二、观待论式而分为三类：

不可得因立为三，反之相违亦成三。

在真因当中，分为三种不可得因，如此一来，与之相反也就是相违，因此相违也有三种。举例说明，在前面的两者上面，无有大腹形象的泥团上存在瓶子，不现之故。

寅二（依所欲说者而分）分三：一、陈述他宗观点；二、宣说自宗之合理性；三、遣除

于彼之辩论。

卯一、陈述他宗观点：

有谓以法及有法，差别而有四相违。

个别论师说：遮破法的本体与差别、遮破有法的本体与差别，共有四种相违的类别。具体以举例来说明：一、遮破法的本体，如云："声音是常有，是所作性故。"二、遮破法的差别，如云："声音不是勤作所发，是所作性故。"三、遮破有法的本体，如云："有实法的虚空常有，非所作性故。"四、遮破有法的差别，如云："声音是无常，非勤作所发故。"

这些都是不合理的，原因是：如果遮破了有法的本体，则宗法不成立，如果宗法不成立，就不能作为相违因；再者，这些只是从欲说法的角度来分的，而并不是从遮破法与有法方式的侧面来分的。

卯二、宣说自宗之合理性：

明说暗说法有法，相违是以欲说致。

自宗认为，相违因依所欲说者来分安立为四类：一、明说相违因：比如，无常的声音是常有，是所作性故。二、暗说相违因：例如，虚空是常有的作者，因为它无功用的缘故。三、



说法相违因：例如，此花是由空中生长，因为具有芳香之故。四、说有法相违因：例如，虚空之此花具光，无颜色故。这些都单单是从欲说的侧面来分的，而并不是意义的运用有不同。

卯三、遣除于彼之辩论：

若谓真因亦相同，作用渺小故置之。

对方辩论道：按照相违分为四类的观点，真因也同样需要这样区分。

即使这样来分也未尝不可，然而有说明外道认为相违是真因的观点等存在着矛盾的必要，而对于真因，需要遣除这样的邪分别的作用渺小，因此具德法称论师才不破不立。

寅三、宣说承许其余分类不合理：

意图所说此二者，同等乃为所立故，

证成利他相违等，此三相违外不许。

如果有人认为：数论派声称眼等能利他，因为聚集之故，如同卧垫。他们运用次第与顿时聚集微尘作为因而担心在佛教徒面前比喻不成立，而在口头上说利他，但心里的想法是利己，因为他们自以为神我是非聚集的有境，在以此建立能起作用的神我之间，完全口是心非，所以这种相违不包括在此中。



无论是心里的意图还是口中所说，自己的观点都同样是所立，因此并不承许数论派建立眼等利他的论式相违等也在此三种相违以外另立相违因。

壬三（彼等因之定数）分二：一、遮边之定数；二、彼等之功能。

癸一、遮边之定数：

遮破他边固定性，安立为因定数四。

凡是可应用的因只有一种真因与三种似因，依靠否定过多过少的其他边而决定所有运用的因定数为四，原因是：因在宗法上有成立与不成立两种情况，如果在宗法上不成立，则是不成似因；假设成立，则是决定证成所立的真因；如果决定遮破，则是相违因，倘若模棱两可，则为不定因。只有以上这四种，不需要再多，如果少于此数也不能完全涵盖。

癸二、彼等之功能：

所立之因有四种，功能亦当有四类。

所运用的因有四种，功能也相应有四类，依靠不成因，连怀疑也不能生起；凭借不定因能萌生怀疑；借助相违因形成不承许的观点；通过真因生起承许的决定。

庚二（说明由因所证之所立）分三：一、安立法相；二、认清事相；三、宣说有害宗法之相违。

辛一（安立法相）分三：一、观待否定而说五种法相；二、观待肯定而建立一种；三、遣除于彼之辩论。

壬一、观待否定而说五种法相：

集量论说具五相。

《集量论》中云："本体唯一说，自身许不违。"这其中讲了所立具有五种法相。

其中，本体：如果认定何法为所立，则依靠量力而在心前已经成立现在只是通过说出词句来回想意义，这就不再成为所立，因此为了排除这种情况而需要一个不是它的法。

唯一：排除既是所立也是能立的情况后唯独指出所立。

自身：有些立论者虽然没有承认，但论典中说的一切内容就是当场的所立，因此排除与它不能相违的观点以后，指明仅有立论者自身承许的观点才是当场的所立。

承许：如果数论派立论者没有说出，敌论者也没有当面听到，这不属于所立，如前所说

通过欺骗的伎俩来论证而不是心里的意图，将这种承许为所立的情况排除以后，指明心里的观点是所立。

不违：涉及下文中要讲述的四种相违不应该被承许为所立，因此为了排除这种情况而说明需要一个涉及非它的法。

壬二、观待肯定而建立一种：

理门论中所立许。

《理门论》[66]中说："所立是承许宗法。"这其中观待肯定而说了一种法相。

壬三、遣除于彼之辩论：

于此不遍及过遍，于因等同无诤辩。

有论师说：这其中，不遍于骤然比量，因为没有承认之故；而且过遍于不符场合（未至时）的立宗，例如，有人问："声音是常有还是无常？"答复说："山上有火"也应成了所立；再者，如果所立需要承认，那么因也同样需要承认。

以上这三种辩论对此并无妨害，下面依次来说明：一、在骤然比量的时候虽然没有直接

[66] 《理门论》:《因明入正理论》的简称。印度陈那论师所著，克什米尔学者拜同瓦同西藏释迦比丘札巴坚赞于萨迦寺从梵文本译成藏文。唐代玄奘于贞观二十一年在弘福寺由梵译汉。



承认，但由于当时的能立是突然性的，因而所立也是突然性的，可见间接已承认。二、如果承认所立，则它也是总的所立。三、对于因来说，假设具足三相，那么即使不承认也成为因，倘若不具全三相，纵然承认也不能成为因，而所立必须直接承认或者以不同场合承认再依靠因来证成。

辛二（认清事相）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

壬一、真实宣说：

承许所立之事相，分为真假证成妄。

名言共相执自相，即是所立之事相。

如果问：所立的事相到底是真实的还是假立的？

个别论师认为只是假立的共相，其实这种观点是错误的，建立单独的名言、义共相并不能证明自相，遮破它也遮破不了自相，自相是各自分开的，而在单独的自相上不能进行破立。

自宗认为：将名言共相耽著为自相的法与有法聚合之义本身就是所立的事相。

壬二、遣除诤论：

此立有实及无实，无有诤论之时机。






对此，有些论师说：诸如“声音是常有吗”如何能诠表所立，因为既然声音与常有各自分开不是所立，聚合一起不可能成为所立。

驳：声音无常或常有的遣余心来认定而建立有实法或无实法，对此无可置辩。

辛三（宣说有害宗法之相违）分二：一、总安立；二、分别之自性；

壬一（总安立）分三：一、法相；二、分摄；三、遣除诤论。

癸一、法相：

相违成立宗上抵。

此相违的法相即是一经立宗就成立在所立的宗法上能排除的抵触。

癸二、分摄：

五类归纳说四种，由对境言比量分，
由此相违说四类，现量比量事理量，
承许共称乃增益，是故归属比量内。

《理门论》中所说的相违的分类，在《释量论》中将承许相违与自语相违合而为一，说有四种。在此按照后一种说法，从对境的角度，比量分为事理相违、承许相违与共称相违[67]三

[67] 共称相违：本来藏汉大词典中是极成相违，但不好理解，依照原义译成共称。

种，再加上现量相违，共为四类。如果归纳起来，现量与比量是事势理的量，因此各自分开，承许相违是与自己的承许矛盾，共称相违是与一切世间的承认矛盾，它们是增益假立为量的相违，所以可包含在比量的范畴内。

癸三、遣除诤论：

谓如比量则现量，亦当分为二相违。
承许唯一是果因，可说不以现量成。

辩方说：如同比量中分出承许相违与共称相违一样，现量也该分为，所说的“无有二月而现量见为二月”的现量承许相违、依靠语言可以表达而认为不可言表的共称相违两种。

驳：这种观点不合理，因为，“现二月”的现量承许相违，是由于亲自说出“现二月”的缘故，才称为现量，其实只是由词句推知意义的果因，而不是其他，并且可以言表不是以现量成立。

壬二（分别之自性）分二[68]：一、现量相违[69]；二、比量相违。

[68] 此处科判与藏文稍有不同，藏文原释中此处分为四种，一、法相；二、比量相违；三、信许相违；四、共称相违，但根据结构本译者认为如此来分似乎更有条理，请研学者予以观察。

[69] 现量相违：藏文中说是法相，但下面分别说的是四种相违，第一应该是现量相违，所以翻译时将科判理顺。



癸一、现量相违：

立宗即与受相悖，即是现量之相违。

任何义理一经立宗便与亲身感受相对立，这就是现量相违，如云："声非所闻。"

癸二（比量相违）分三：一、事理相违；二、信许相违；三、共称相违。

子一、事理相违：

如若三相事势理，抵触立宗因相违。

三相事势理与立宗相违背，就是因相违（也叫事理相违），如云："声音是常。"

子二（信许相违）分三：一、法相；二、分类；三、分析意义。

丑一、法相：

可信之词与立宗，抵触信许之相违。

可信之语与立宗对立，即是承许相违（也就是信许相违）。

丑二、分类：

彼分承许与自语。

如果分类，按照《理门论》中所说分为承许相违与自语相违。

丑三（分析意义）分三：一、真实说明差别；二、以圣教之差别而分说；三、遣除于彼之诤论。

寅一、真实说明差别：

余谓圣教与自语。阿阇黎许语差异。

集量论以一比喻，阐示圣教与自语。

理门论教另说喻。

前派其他论师说：这两种需要辨别开来说"与圣教相违，与立论者自语相违。"

然而法称论师认为仅仅是语言的差别而意义并无不同，因为《定量论》中明明说："那么，此等怎会丝毫差别也无有？那么，如何各自分开表达？是以语言之差别而导致这样的。"前者是承许前后相违，后者是自语直接间接相违。《集量论》中用"具所量之义的量不存在"这一个比喻来说明圣教与自语；而《理门论》中"既是善法又是在命终之后不赐自果安乐的同体"作为圣言相违的比喻来说明，这是在前者之外另行宣说的。

寅二、以圣教之差别而分说：

二量不害二所量，自语不害隐蔽事，

即是佛语我等教，说为归摄比量内。

如果观察任一圣教，则对于明显所量与隐蔽所量来说，没有现量与比量妨害，并且在指明时隐蔽、地隐蔽、相隐蔽事的时候，前后、

直接间接相违的自语不能妨害，这即是如来的圣教。我们的所有圣教，理自在归属在比量当中，《释量论》中云："信许语无欺，总此地隐蔽，亦无时机故，慧许比量中……"

是故以理成立教，乃是正量若不成，
则与自语等同故，即承许为能障性。

所以，如理如实成立的圣教是正量。本来按照这种言教来承认而在自己的耽著意义中不成立，那么就与自语前后相违等同了，因此承许是对建立所立制造障碍。为了明确这一意义而说暂停偈：

非凡共称教皆量，以量成立即圣教，
先许后察愚者举，先察后许智者轨。

并非凡是共称的教均是正量，以量成立才是圣教，首先承认是确实可信的圣教以后再观察它合理不合理，是愚者之举，首先观察以理证实而承许为清净圣教才是智者的风范。

寅三（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除等同他宗；二、遣除能障不成所立之过。

卯一、遣除等同他宗：

谓违他教亦成彼。贪等非法离贪法，
非断见者一致说，沐浴贪等因不违，

如此诸论非圣教。

对方说：与他教《吠陀》中说的依靠沐浴清净罪业等相违也成为圣教相违，因为它们是圣教之故。

驳：贪嗔等不是正法，离贪等才是正法，这一点是除了持断见的顺世外道以外的内外宗派一致所说的，因此，在以承许此观点作为前提的基础上，能净的沐浴与所净的贪等这两种因并不相违，相互之间不该是能遣与所遣的关系。为此，这所有的论典中存在着自语相违，而不是圣教。

卯二、遣除能障不成所立之过：

若谓自语及论义，障碍之中仅生疑，
彼乃无咎之所立，故非宗法之过失。
此非由依障碍中，生起怀疑成为过，
是由彼词不证成，所立安立为过失。
立宗表明自意乐，如若相违毁立宗。
是故有过之言词，辩论之时招自负。

假设对方说：与自语相违、与论义相违的障碍仅是对所立产生怀疑，它对所立自身不构成过失，因此没有理由说是宗法的过失。

驳：它不能充当宗法，因为在证成所立时，

并不从词句之间的障碍产生怀疑的角度而成为所立之过失的，而是从障碍导致那一词句不能证成所立的侧面安立为过失的。换言之，立宗就是表明自己的意乐，如果在立宗上存在着前后承许相违或者直接间接相违，势必会像腐汁的酸奶一样毁坏那一立宗。可见，有错误的语言表达在辩论的场合中会造成自我失败。因此，务必要断除。

子三（共称相违）分二：一、法相；二、决定彼之自性。

丑一、法相：

立宗与世共称悖，即是共称之相违。

一经立宗便与世间共称相矛盾，就称为共称相违。

丑二（决定彼之自性）分二：一、略说；二、广说。

寅一、略说：

声论派师所承许，名义直属前已破。

随意所说已证实，是故共称亦成立。

外道声论派师承许名词与意义之间有直接相属的观点前文中已经遮破完毕，在遣余品中，一切名词是由欲说者随意而运用的这一点也已

经建立完毕，由此共称也就得以立足。

寅二（广说）分三：一、第一种说法；二、第二种说法；三、分析彼等之意趣。

《集量论》中说："不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。"抉择这其中的意义分为三个方面。

卯一（第一种说法）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之合理性。

辰一、破他宗之观点：

依有之因能遮破，怀兔即是月亮说。

此无比喻凡有者，所有名词可说故，

名词之义存在者，可称月亮故相违。

声论派以"存在之故"的因，来破"怀兔可以称为月亮"这一点，但实际上此因有成为不定因的过失，理由是，此因没有不共的比喻，因为凡是存在的法，随欲的所有名词都可以言说之故，再者，凡是在分别念境中存在的名言义共相，就可以称为月亮，所以此因也是相违因。由此可见，上面教证中第一段的意义是说明声论派的因是不共不定因，后句的意思是说此因是相违因。

辰二（说自宗之合理性）分二：一、可说



共称；二、认清名词已成共称。

已一、可说共称：

世间使用名词成，承许彼者即共称。
彼于一切所知法，可故共称遍一切。
有称则谓共称词，于未共称违世间。
于诸所知皆适宜，用共称名如烹饪。

遵循世间准则所使用的名词已成本身是可说共称这一点是法称论师所承许的。

也就是说，对于一切所知都可以称呼的缘故，共称遍及一切。其他论师说：对于以前没有共称者运用共称的名词，就像对瓶子称呼月亮一样，与世间共许相违。其实仅仅是对一切所知可以如此共称这一点而用共称之名词的，就像具备烹饪能力的东西称为食品、可以饮用的东西命名为饮料一样。

已二、认清名词已成共称：

可共称于事成立，然依名称与说意，
名词若成即说成，故谓名成之共称。
依于共称比量证，相违不误不可能。

单单可以如此共称这一点尽管对于一切事物都成立，但是依靠名称的命名与命名者想说的意图的一个能诠名词如果成立，那么说明它

对于一切事物可说共称也就成立，因此叫做名言已成共称。如此一来，怀兔可用月亮的名词来表达这一点依靠共称比量可以证成，由此可见，它在比量的对境上并不相违，如果相违，那么无误比量就不可能涉及了。

卯二（第二种说法）分三：一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境；二、破他宗之观点；三、说明阿阇黎之意趣。

辰一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境：

共称若由事理成，如比量境成决定。
依欲说意所命名，诸名无有何不用。

共称如果是由事势理所得出的，那么如比量中所作与无常、烟与火一样各自的对境决定是唯一，相反，由对方欲说的意乐来命名，所有名词都没有不可涉及的任何对境。

辰二（破他宗之观点）分二：一、声论派之因成为不共因；二、宣说自宗内道之其他说法不合理。

巳一、声论派之因成为不共因：

是故涉及一切故，共称于境不适用，
此说他喻难寻觅，非共同因如所闻。

因此，声称可以涉及一切的那一共称，不涉及这一怀兔对境、以月亮不可称呼的其他同品喻实在难以找到，由此运用存在的因就成了不共不定因，如同运用“声是所闻”之因一样。

巳二、宣说自宗内道之其他说法不合理：

乃为讲说共相时，怀兔作为比喻已，
说明遍及诸所知，达哲非树等亦同。

解释《集量论》的有些论师说：阿阇黎的那一教证是说明由月亮的名词推测可说共称本身不存在比喻，所以它是不同不定因。

驳：这种说法不合理，原因是：这里是在讲可以共称之共相的时候，是以怀兔作为比喻来说明这样的道理在一切所知上决定可以说，而并不是其他意思，否则，用树木的名词不可称呼达哲等也都同样以世间共称有害。

辰三、说明阿阇黎之意趣：

冰片以及水银等，以月亮名共称他，
彼作比喻而证成，具凉光月共同因。

其实，怀兔用月亮的名词可称呼这一点并非没有比喻，因为，由香配制成的冰片、由避谷术形成的水银等也使用月亮的名词来表达。因此，月亮的那一名词也共称怀兔以外的其他

事物，为此，由它作为比喻可以证明具凉光表示月亮是共同因。

诸所用名乃共同，若于一成于众成，
此者乃为事势理，若破共称亦坏汝。
是故随欲所命名，显然普及一切法，
予以遮破世间害，故违共称即意趣。

由于涉及欲说意乐之术语的所有名称都是共同的，因而如果这一名称在一个对境上成立，那么在其他所有对境上也成立，这是事势理。假设遮破可说共称，那你们所承认的怀兔等观点也将被毁坏。由此可见，如果对具有理由的名词具凉光等进行分析，虽然不可能在一切事物上运用，但是像月亮一样随欲而命名的名称可以在所有对境上使用的同时，如果否定不能在这一对境上使用，则以世间共称可称呼它成立的道理有妨害，因此是共称相违。这就是法称论师的密意所在。

卯三（分析彼等之意趣）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之观点。

辰一、破他宗之观点：

有者将此分二种，术语名言之共称。
若尔名言非此义，法相如是前已遮。

虽然有些论师将共称分为仅以名相可耽著之术语共称与决定义反体以名词、心识可耽著之名言共称两种，但这是不合理的，原因是，如果以名相作为名言，那就不是符合此时的意义，名言的法相如此在前文中已经遮破完毕。

谓直耽著之可说，术语共称亦有二。
讲时虽有此二种，而应用时无差别。
是故二种之说法，讲成直说耽著误。

再者，藏地有些论师声称：从直接可说的义共相与耽著可说之有实法自相的角度而言是两种术语共称。

这种说法也不合理，因为，在讲说的时候尽管有分开两种的情况，而在运用的过程中是不可分割而运用的。鉴于此种理由，有些论师将《集量论》中的二种说法中讲成后者是直接可说、前者是耽著应用完全是错误的，就算是反过来讲，有无过失也一模一样。由因证知所立也是指运用的场合，而不是指讲说的场合。

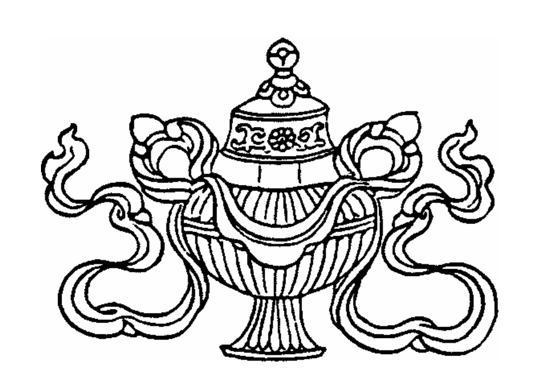
辰二、说自宗之观点：

前者名已成共称，无比量故不可破，
抑或彼无对立方，由此决定故能害。
后者说明此共称，比量对境之差别。

若知此理则成立，共称相违智密意。

《集量论》的前一种说法表明：由于怀兔称呼月亮是名言已成共称，而没有能害的比量，因此声论派推翻不了或者无法否定这种观点，或者是表明：名言已成共称不存在相违的量，由此而决定的缘故，能驳倒声论派不承认可说的观点。后一种说法是为了说明共称比量中的可说共称从对境的角度来分是不同的。如果懂得这样来讲解，那么才能如实成立宣说共称相违的《集量论》智者的意趣。

量理宝藏论中，第十观自利比量品释终。



第十一品　觀他利比量

戊二（他利比量）分三：一、他利比量之法相；二、补特伽罗之安立；三、辩论语言之分类。

己一、他利比量之法相：

他利比量自所见，于他宣说之语言。

他利比量是指立论者将自身觉知的意义，通过推因的方式在他者面前宣说的语言。

己二（补特伽罗之安立）分三：一、各自之法相；二、胜负之安立；三、见证者如何建立之理。

庚一、各自之法相：

立论敌论见证者，次第立破与裁决。

立论者是指承认说出能立；敌论者是指承认说出反驳；见证者裁决胜负。

庚二、胜负之安立：

辩论双方以功过，实施制服及摄受。
如是而说有胜负，非尔无二论中说。
妄言谄诳虽制服，不许彼者有胜负。

对于立论者与敌论者双方，通过说出有过失来制服对方，说出功德而进行摄受。如此功



过如果各自分开来指出，则有胜有负。相反，如果平起平坐，则不分胜负，这是《诤理论》中宣说的，此论中云："敌论者若已理解彼之事，则有胜负，否则双方等同，不分胜负。"通过夸大其词的妄说以及狡猾的伎俩虽然制服对方，但阿阇黎不承认这种情况有胜负之分。《诤理论》中说："若谓：为保护佛法，诸位正士以谄诳等方式制服亦许为取胜。并非如此，所谓拳击、掌击、刃击、放火等作法并非护持佛教之殊胜方便。"

庚三（见证者如何建立之理）分二：一、总说制服与摄受之理；二、分别抉择负处。

辛一、总说制服与摄受之理：

世许夺施制服摄，取舍宗派则承许，
正士折服及受持。

世间人认为，通过强取豪夺财物等途径进行制服，依靠恩赐地位等方式进行摄受。而作为取舍宗派者，则承许正士折服错误、受持真谛。

辛二（分别抉择负处）分二：一、宣说合理观点；二、遮破错误观点。

壬一、宣说合理观点：



负处双方共有四，乃知理者之意趣。

负处，对于立论者来说，有不说能立支、说非能立支两种，对于敌论者来说，有不说过失、说非过两种，如是辩论双方分出的四种为定数，这是知理者法称论师的意趣。

壬二（遮破错误观点）分二：一、破雪域派观点；二、破足目派观点。

癸一、破雪域派观点：

立论三二共六过，敌论三二亦有六，
见证有三皆有一，雪域派师许十六。
若是负处前含摄，非尔非为所制服，
于见证者无负处，竭力而为太过分。

雪域派诸位论师认为：对于立论者来说，对方问而不答、未问而答、说有过失三种，在除过期间不除过失，作相似回答、答非所问，总共有六种过失。对于敌论者来说，有问时不问、不该问而问、提出无关的问题三种，在该说过时不说过，说相似过、说不符场合的过失，总共有六种。对于见证者而言，有不加辨别、颠倒辨别、不合适宜而辨别三种，三者共同都有不专注听一种，共有以上十六种负处。

这种观点不合理，因为，如果是负处，那

么可以包括在前面四种之中，如果不能包括在其内，那就不是该制服的。对于见证者来说，不存在负处，原因是，如果是不能胜任见证者的一个人，则不能担当见证者，如果能胜任见证者，那再竭尽全力加以制服，就太过分了，结果将无有止境。

癸二、破足目派观点：

坏宗异宗相违宗，舍宗异因及异义，
不可解义与无义，缺义重言不至时，
缺减增加不能诵，不知以及不能难，
认许他难与避遁，忽视应可责难处，
责难不可责难处，离宗义及相似因，
即是足目本师说，二十二种之负处。
于彼具德法称师，说彼部分非负处，
若是负处可归二。

下列具体分析逐一说明：

一、坏宗：

所谓坏宗之负处，即是说非能立支。

对方声称：承许异品喻而立论说：声是无常，是根之所量故。对此，如果承许共相是根之所量与常有的敌论者说：是根之所量故声是常有。这显然有害于前面的立宗，因此它是负

处。

驳：关于这种情况，尽管敌论者的遮破会对立论者产生怀疑，但是不一定有害立宗，因此它属于说非能立支，而另行安立不应理。

二、异宗：

所谓异宗之负处，了知遮破归不定。

对方声称：对于某一立宗，以其他立宗作为能立。如前一样在破声是无常的立宗时，（立论者）观察法的共相遍及一切、瓶子不遍及一切以后声明第二立宗“如瓶子不遍一切一样、声音也不遍一切”，这时以其他立宗并不能建立那一立宗，因此它是负处。

驳：这种说法也不合理，因为这种情况只是说明不遍一切的比喻瓶子是根之所量而共相不是根之所量的能立，并不是表明所立。假设对于某一立宗，运用其他立宗作为因，那么能立就是不定因，所以这也包括在说非能立支当中。

三、相违宗：

立宗与因等相违，若说立宗无所需，
未说则成因三过，因无过失非负处。

对方声称：（一）比喻与立宗相违，比如说

“声是常有，如同瓶子”；（二）因与立宗相违，比如说“一切法是异体，会合运用有实法的名称之故”。这些是与立宗相违的负处。

驳：这种说法也不合理，原因是：前者（比喻与立宗相违）不存在同品遍，因此是不定的过失，包括在说非能立支当中；后者（因与立宗相违），不承认一体，由此也不承认它所包含的会合是一体，因此没有相违的机会。换句话说，如果立宗一经出口，那么再说就是多此一举，虽然没有出口但意图与因相违等可归属在因的三种过失任意一种当中，因的过失除了三种以外不可能再有别的，如果不存在过失，也就不属于负处。

四、舍宗：

舍宗归属不定中，第二负处乃无义。

对方声称：首先立宗，随后舍弃，比如以根之所量来建立声是无常的因也可涉及共相，因此是不定因。在遮破这种立论的时候，立论者改口说：谁说声是无常了，断然舍弃前面的立宗。这也是负处。

驳：这种情况是由对能立尚未获得定解所导致，因此包括在不定因当中，这在先前说出

不定的当时就该折服，而随后作为第二个负处实属无义。

五、异因：

异因如若词圆满，不定未完非负处。

对方声称：当有人立论说：对于某因，运用其他因作为能立，比如，此等别法自性是一体，因为有量之故，犹如泥碗等一样。对此，敌论者反驳说：苦乐等的个别法中不见有量，所以此因不一定。这时，立论者连忙分辩说：这里是指与苦乐等无关的其他别法。最初无有差别而建立，随后又分别开来这就是异因，它也属于负处。

驳：这种说法也不合理，原因是，如果前面的论式言语圆满结束以后才安立陈述后者的话，则由于前者无有能力的缘故而成为不定因，假设话还没有说完，那么在一个所立当中会有使用多种因的情况，因此不该是负处。

六、异义：

异义立论不定故，负处敌论非过咎，
由说而言予折服，非为除此之负处。

对方声称：口出与本义毫不相干的其他意义，比如对于“声是常有，非所见故”的立论，

反而说推理的“达（藏文）”是带有“萨（藏文）”再后加字，这也是一种负处。

驳：这种情况另行作为负处不应理，原因是，如果是立论者，则不一定，因为是从说非能立支的角度而成为被折服之负处的；如果是敌论者，那么是从说非过的角度而成为被折服之负处的，而得不到除此之外的负处。

七、无义：

无义说非能立支，此外他者实非有。

对方认为：口中所说的话没有任何意义，就像字母的顺序一样来说也是一种负处。

驳：这种另行作为负处也不合理，因为这种情况属于说非能立支而别无其他。

八、不可解义：

不可解义非义名，摄于说非能立中，
具义说三敌论者，不解绝非立论负。

此宗声称：如果对方说了三遍，还口出不懂之词，就叫做不可解义，它也是一种负处。

驳：这也同样不合理，如果是建立，故意当中以非共称的名称以及速度极其迅猛等原因的不可解义，则与无义相同，可包括在说非能立支中；假设具有如实的意义说了三遍，但敌

论者仍旧一窍不通，那说明他太笨了，因此该属于敌论者的负处，而不该是说者立论者的负处。

九、缺义：

缺义诬赖无关语，归属非能立支中。

对方声称：说出前后毫无瓜葛的抵赖之词，就叫做缺义，因此是一种负处。

驳：这一负处也不应该在无义以外另立名目，可以归属在说非能立支当中。

十、不至时：

不至时即序颠倒。如若解义非负处，
若不解义则归属，说非能立支之中。

对方声称：如果论式言词的顺序颠倒，那是一种负处。

驳：如果能理解意义，就不是负处，如同说金质的黄色瓶子或者黄色的金质瓶子没有差别一样。假设不能理解意义，则包含在说非能立支当中。

十一、缺减：

缺减二支之过失，无立宗等非负处。

对方声称：如果按照下文中所讲的辩论五支中任意一者不齐全来表达，则是负处。

驳：依照我们的观点，具二支的论式如果残缺不全，则不能理解意义，因此属于过失，而无有立宗等并不是过失，因为虽然没有这些但也能懂得意义，所以不该是负处。

十二、增加：

增说摄于非能立，汝之观点非负处。

对方声称：增说是指因与比喻增加，也就是说，如果本来已经建立完毕，又添加说明，则是一种负处。

驳：这种情况按照承认论式有固定性的我们观点而言，包括在说非能立支当中，因此算为过失，而对于你们这种没有必要胡言乱语的宗派来说很难立为过失。

十三、重言：

重言词重非过失，义重归摄非能立，
彼亦论式立为过，长篇故事非为错。

词句重复：比如说“声是无常无常”；意义重复：例如说“声音是无常之有法、声音是灭亡之有法”，这也是一种负处。

驳：词句重复不需要另行表达，因为可以包括在意义重复当中。如果意义不重复，词句重复也没有过失，比如说“你高兴就高兴吧，

看就看吧，吃就吃吧”之类的话。倘若意义重复，则属于说非能立支。这种情况也是一样，如果陈述论式，则立为过失，而在长篇小说当中并不是过失，因为担心对方不懂的时候，一而再、再而三地向见证者等说明也并没有错。

十四、不随说：

不随说若敌论者，未说立论之诸言，
非过需说未宣说，则摄不能难之内。

对方声称：在众会之中，立论者说了三遍，虽然对方已经一清二楚，但敌论者缄默不言，就叫做不随说，这也是一种负处。

驳：敌论者只是没有说出立论者的语言，并不是过失，因为最初谁也没有许诺要一概随着说以后再回答的缘故。如果需要说的没有说，则包括在不说能立支或者不说过失即两种不能难任意一者当中。在这里，“汝亦……”一句，本是释文遗失在颂词中的。

十五、不知义：

不知义于敌论者，非为不能难之外。

对方声称：对于立论者所说的意义，见证者已经懂得，但如果敌论者没有理解，则是不知义的负处。




驳：这也与不随说一样，对敌论者而言，它并不是不能难（不说过失）以外的负处。

十六、不能难：

不能难者属不说，能立支抑不说过。

此派声称：继对方口出语言之后，不予以答复而说些无有意义的偈颂来消磨时间，这是所谓的不能难的负处。

驳：这种负处也包括在不说能立支或者不说过失当中。

十七、避遁：

避遁真实非负处，有狡猾归不能难。

此派声称：当对方陈述辩论之词时，如果声称“我没有空”、“我病了”等等而放弃辩论，则是所谓避遁的负处。

驳：如果是为了生命或戒律而去办不得不办的事，或者的的确确是患了不能言语的病，又怎么该是负处呢？如果是不知答案的狡猾伎俩，则归属在不能难当中。

十八、认许他难：

认许他难知不知，依次不定不说过。

此派声称：比如对方说“你是盗贼，是士夫之故”，对此回答说“你也同样”。这种承认



自方的过失以后顺便归咎于他方，就叫做认许他难的负处。

驳：如果是士夫就成了盗贼的话，那你也成了盗贼，实际上你自己不会承认这一点，由此说明是士夫对盗贼来说并不是真因，认识到是相似因的本相，因此自身并没有过失。如果将它执为真因而自我承认是那样进而诿过于他，那么就属于本是有过之因而不知有过，因此包括在不说过失当中。

十九、忽视应可责难处：

忽视应可责难处，辩双不能难中摄。

立论者虽然运用相似因，但敌论者无法反驳、不能观察而断然放弃（，这是忽视应可责难处的负处）。

这种负处可以归集在立论者不说能立支以及敌论者不说过失即辩论双方不能难当中。

二十、责难不可责难处：

责难不可责难处，唯不能难之负处。

此派声称：本来并不是对方的负处，反而强加于他，就叫做责难不可责难处的负处。由于这种属于决定推翻对方观点的能力已经消尽而无计可施的情况，因此并不是不能难以外的

负处。

二十一、离宗义：

彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。

此派声称：比如，数论派承许“有”不毁灭，“无”不产生的宗义，又说主物唯一的自性现见多种现象，实际上“有”已毁灭，“无”已产生。这种失毁自宗的词句脱口而出，就叫做离宗义的负处。

驳：这也包括在不说能立支当中。

二十二、相似因：

相似之因为负处。

此派声称：相似因是一种负处。

驳：这一点千真万确，但是这一切均可包含在说非能立支或者说非过任意一者中，因此无需另行算为负处。

这以上关于足目派本师所说的二十二种负处的不合理性已宣说完毕。

接下来，讲述外道所有似能破皆是相似因。如果有人问：似能破有多少种呢？

值遇未遇相似因，恒常无说与未生，
果法同法及异法，分别无异与可得，
犹豫知义及应成，皆是集量论所说。

观理论谓增与减，言说未言及正理，
各喻所立无常作，生过相似似能破，
如是所许二十四，陈那已破法称置。

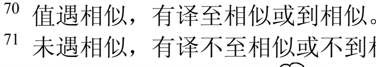
下面依次来讲解这些似能破的辨别：比如立论者立论道："海螺声（有法），是无常（立宗），由勤作所发之故（因），如同瓶子（比喻）。"这里的因虽然是真因，但是对此，敌论者诬陷说没有意义，下面是他们声称的二十四种似能破：

一、值遇相似[70]的似能破：如果因与所立相遇，那么就像与大海的水值遇一样成了一体。

二、未遇相似[71]：因与所立如果不相遇，则如同声音是眼睛的所取一样无法建立。

三、因相似：因若在前，所立还不存在，因而不能证成；如果因在后，则已经成立而无需因；如果因与所立同时，那么就像牛角相对一样不该是因与所立的关系。

三、常住相似：声音具不具有无常，如果不具有无常，则由于不相关联的缘故而不能充当所立，如果具备无常，则成了常有，因为自身不是无常的缘故。



[70] 值遇相似，有译至相似或到相似。
[71] 未遇相似，有译不至相似或不到相似。

四、无说相似：在没有运用此因之前，声音应成常有，因为依此证明无常之故。

五、无生相似：如果声音由于勤作所发就成了无常的话，那么已生就会因为无有勤作而成了常有。

六、果相似：声音的勤作所发是声音本身，因此由它不能证明声音是无常，因为瓶子的勤作所成在声音上不存在。

七、同法相似：瓶子与海螺声二者同是勤作所成，如果能充当同品喻与具比喻者，那么虚空与海螺声同样不是有情，因此虚空也能作为它的同品喻了。

八、异法相似：海螺声与虚空截然不同，海螺声是勤作所发，而虚空不是勤作所发，因此虚空不能充当海螺声的同品喻。

九、分别相似：由于与瓶子无常是异法，故而声音成了常有，因为瓶子已经熟透并是眼睛的所取而声音未曾熟透并是所闻的缘故。

十、无异相似：勤作所发的常有（不存在），因为凡是由功用力所产生，均成立无常，涉及总体，而不单单涉及声音。

十一、可得相似：勤作所发对于声音而言

并不是真因，因为虽然没有勤作也有声音存在，比如，证成闪电是无常是以现量或者其他因来证明。

十二、犹豫相似：勤作所发是见到不明显与前所未有产生两者，对此关于它是明显还是产生犹豫不定，因而依靠此因并不能证成无常。

十三、知义相似：如果勤作所发是无常，那么非由勤作所发的闪电等常有依靠意义能够了解。

十四、应成相似的似能破：如果凭借因来证明声音是无常，则需要运用唯有声音是无常的因。

以上十四种似能破是《集量论》中宣说的。下面是《观理论》中所说的：

十五、增益相似：声音与瓶子相同的缘故应成色法。

十六、损减相似：瓶子与声音相同的缘故应成非色法。

十七、言说相似：如果声音成为所立，那么由于理由等同的缘故，瓶子也应成了所立。

十八、未言相似：瓶子如果不成为所立，则由于理由等同的缘故，声音也应成了非所立。

十九、正理相似：尽管由勤作所发来证明声音是无常，但以非有情也能证明是常有。

二十、各喻相似：对声音而言，如果运用瓶子作为比喻就成了无常的话，那么运用虚空作为比喻就成了常有。

二十一、所立相似：证成声音无常，如果运用具五支的论式，则作为比喻的瓶子也需要运用具五支的论式。

二十二、无常相似：如果借助勤作所发的因来证成无常，那么凡是由勤作所发为什么不都安立为有法呢？理当安立，因为同样是因所涉及的对境之故。

二十三、所作相似：倘若声音不是由勤作所发，那么就不能使用此因，如果是由勤作所发，则由于所闻也就是声音本身，故而运用所闻也该可以。

二十四、生过似能破：依靠与瓶子等同来证明声音是常有，就像黑暗中的瓶子先前不明显当遇到光明以后就明显露出一样，声音也是如此，虽然先前存在，但不明显，当遇到外缘便显露出来。

以上这所有的理论均可包括在相似因当

中。对于前后加起来共计二十四种似能破，陈那论师已经遮破完毕，因此法称论师不置可否。

总结偈：

未知此等似能破，讲说诸大论典者，
多数未了前观点，故乃笼统分开诠。

己三（辩论语言之分类）分三：一、由补特伽罗而分类；二、由必要而分类；三、由论式而分类。

庚一、由补特伽罗而分类：

三种人有六说法。

三种人共有六种说法，对立论者来说，有立自宗与除过失两种；对敌论者而言，有询问观点与说过失两种语言；作为见证者，有裁决与分析两种语言，总共有六种。

庚二（由必要而分类）分二：一、建立自宗之语言；二、破斥他宗之语言。

辛一（建立自宗之语言）分二、一、真论式之分类；二、似论式之分类。

壬一（真论式之分类）分二：一、运用语言之方式；二、论式之作用。

癸一（运用语言之方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

宣示三相真论式。

宣说三相齐全的能立即是真论式的法相。

子一（破他宗）分二：一、破前派观点；二、破雪域派观点。

丑一、破前派观点：

五支立宗与应用，结论三者属多余，
周遍不全故非理。

因明前派运用五支，比如说：“声音是无常，所作性故，如同瓶子，如同瓶子是所作性一样声音也是所作，为此证明声音是无常。其中“声是无常”是立宗，“所作故”是因，“如同瓶子”是比喻，“如同瓶子是所作性一样声音也是所作性”这是应用，“为此证明声音是无常”作为结论。这里立宗、应用与结论是多余的，并且有周遍不全的过失，故而不合理。原因是：如果所谓的声音并不是确定宗法的事，所谓无常也不是为了确定周遍相联而运用的，而只是立宗，那么在对方补特伽罗的面前，是不成的自性（即不成因）。即使说出它，也不能生起符合事实的了达；就算是没有说出，依靠使用理由本身也能证明，因此纯属多余。而且，应用与因重复，结论与立宗重复，所以这两支也实属多余。虽然说了比喻，但在它上面，还

需要说出能确定周遍关联所谓的“凡是所作决定是无常”，这也是欠缺的部分。

丑二、破雪域派观点：

二支亦用第三格，及第五格引立宗。

设若立宗未言说，语未圆满故需问。

藏地有些论师承许两支论式。诸如说“声也是所作”，应用第三格施事词以及运用第五格出处词是不合理的，因为：以这样有余的语言来引出立宗，假设没有说出立宗，那么它的语言尚未完整，仍旧需要过问，比如说吃食物，虽然懂得了它的意思，但是说“已吃或由吃”，自然还会询问“吃的是什么”，“由吃引出的是什么”。

子二（立自宗）分二：一、于愚者前论证方式；二、于智者前论证方式。

丑一、于愚者前论证方式：

愚前应用简与繁，二者先后无差异，

复加末尾结束词。

在“瓶子”的上面所作以无常周遍，这一点尽管凭借正量可以确定，然而在不能联想到凡是所作决定是无常的辩方愚者面前，需要应用言词简短、意义博大的两支齐全论式，因为

必须依此而忆念三相的缘故。具体来说，同品遍与宗法具同品关系的语言，如云：“凡是所作均是无常，如同瓶子，声音也是所作”；异品遍与宗法具异品关系的语言，如云：“只要不是无常也就不是所作，如同虚空，而声音是所作。”其中，宗法与两种周遍，无论先说后说，但实际上并无差别，因此先陈述宗法也可以。不管两者中的哪一种，都需要加上结束词。对上述具有周遍前提来说，在“声音也是所作”的宗法上加结束词，对具有宗法前提而言，在“瓶子”的周遍上加结束词。

丑二、于智者前论证方式：

于智者前唯凭因。

在确定所作决定是无常并且口出此语的辩论智者面前，只要说出“声音也是所作”这一因也就可以证实。

子三、除诤论：

谓与集量之虚词，分析而说诚相违。

彼乃第三格所摄，是故无有何相违。

对方辩论道：你们上面所说的只是以因就可以证实这一点与《集量论》中所说相违。此论中云：“欲求令他者，如自生决定，依宗法相

属，说所立弃余。”这里的相属、所立之间要用连结词“与”，需要这样分析说明以后说出宗法、周遍（即相属）与所立。

驳：但实际上并不是说相属与所立，而是依相属来说所立，是属于第三格施事词，所以并不相违，因为所立明明涉及到所立法的缘故。

癸二、论式之作用：

令他生起果比量。

在论式中使敌论者的相续中生起果比量，为此因取果名而作为他利比量的名言。

壬二（似论式之分类）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

运用错误之能立，即似论式之法相。

运用不正确的论式就是似论式的法相。

癸二、分类：

义理思路语言分，相似论式亦三种。

运用因三相不全，义理有过；虽然因三相齐全，但敌论者不可了知，思路有过；尽管能使对方了知三相，但立论用词不妙，语言有过。通过样分类的途径使得似论式也有三种。其中在自利当中，只分析义理有过；而在利他过程

中，也需要分析思路有过与语言有过。

辛二（破斥他宗之语言）分二：一、真能破；二、似能破。

壬一、真能破：

说过而除邪思维。对境本体用词分，
故真能破有三类。

通过将过失说为过失的途径来消除邪分别（，即是真能破的法相）。

分类：从对境的角度来分，包括说法相有过的真能破、说因有过的真能破与说所立有过的真能破三种。从本体来分，包括说义理有过的真能破、说思路有过的真能破与说语言有过的真能破三种。从用词方式而分为自续真能破与应成真能破两种。这些分类也是由过失的类别而导致的。

壬二、似能破：

似能破过不说过。外道藏地个别师，
虽作定数不合理。即不说过说非过，
详细分类不可思。

似能破是指对于过失不说为过失。

对此，虽然外道与藏地有些论师承许二十二种负处、个别似能破的数目、义理思路语言

有过等等作了各种各样的定数，但这是不合理的，因为：这样一来，即使立论者运用真因而千方百计赞自毁他，或者讲其他无关之语，也不包括在这些当中。为此，总的种类归纳起来就是不说过失与说非过两种。如果对内部的类别还是一分再分，就会有不可思议的分类。

庚三（由论式而分类）分二：一、自续论式；二、应成论式。

从用词方式来分，有自续论式与应成论式两种。

辛一、自续论式：

自续论式前已说。

关于自续论式，前文中已经阐述完毕。

辛二（应成论式）分二：一、应成之安立；二、答复方式。

壬一（应成之安立）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

谓应成四分十四，诸雪域派如是许。
能遮不能遮遣中，真似应成各有七。
六种与半不招引，第七之半则招引。

雪域派的论师们这样承许：一般来说，凡是运用应成论式都分为四类，从中又分出十四种。具体而言：根本的四种分类有因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成、因遍俱成。

其一、因遍俱不成：比如在佛教徒面前，立论说：“声是常有故应成非所量”。

其二、唯因不成：如云“声是无常故应成非所作”。

其三、唯遍不成：如云：“声是所量故应成常有”。

其四、因遍俱成：分为四种，即因遍俱依量成、因遍俱依许成、因依量成遍以许成、因依许成遍依量成。

（一）、因遍俱依量成：“声音所作故应成无常”这种应成论式在佛教徒前运用时，由于因与周遍依量和承许都成立，因此本无相违。在承许声是常有者面前运用的时候，虽然因以量和承许都成立，但是周遍仅仅以量成立，而以承许不成立，因此它存在承许相违。

（二）、因遍俱依许成：“声是眼所量故应成常”这一论式在承许“声音是眼所量，若是眼所量决定是常有”者面前运用时，如果对方

确定以量成立声音是无常，那么就会招致量相违，如果对方曾经承认（声是常有），也有承许相违临头。如果尚未决定声音是无常，那么因周遍二者虽然以量不成立，但以承许成立，所以本无相违。

（三）、因依量成遍依许成："声音是所作故应成常有"这种论式在承认"声音决定是所作、决定是常有"者面前运用时，如果对方确定声音是无常以量成立，那么就会有量相违。如果他曾经也承认（声音是常有），那么就有承许相违。假设仍旧没有确定声音是无常，则因以量和承许成立、周遍以量不成立却以承许成立，因此本无相违。

（四）、因依许成遍依量成："声音是常有故应成非所作"这一论式在承认"声是常有、决定是非所作性"者面前运用时，此中有无相违的方式与前相同也有三种。

以上十四种应成论式中，对于因遍俱不成，而答复说"二者俱不成"；对于唯因不成，答复说"因不成"；对于唯遍不成，答复说"遍不成"；对于四种本无相违，而答复"承许"。这七种是通过答复能予以推翻。所剩余的那些以答复不

能遮遣。其中，所有后面的这些是真应成，前面的是似应成，每一个各有七种。七种真应成中的有法作为所诤事，各自的因倒过来（也就是立宗与因更换）即是应成，法倒过来运用时，前面六种不引自续因，因为如果反过来则三相不全。这里所说的第七类或者第四种当中的第四类——因依许成遍依量成当中，具有量相违也有下列两种情况：如果以声音的总反体作为有法，则因倒过来就是无常，这一点在声音的总反体上并不错，倘若以共相自相作为有法，则成了三相齐全，因此它的一半引出自续因，一半不引自续因。

这以上是对方的观点。

子二、破彼观点：

自续因亦同等故，因无周遍相违故，
似能破定非理故，应成分四不应理。
分二不成属多余，相违似应成减缺，
无因遍成实错谬，是故应成非十四。

如果应成因根本的分类有因遍二者不成等四种合理，那么应成自续因也同样该如此分类，理由相同之故。再者，倘若因不成立，则再分析周遍成不成立就如同已经绝命身亡仍然分析

根存不存在一样，显然相违。因如果不成立，那么就包括在不成的范畴内，无需另外分类。假设明明无有必要却仍旧一分再分，就会变成了似能破的定数一样，因此绝不应理，原因是：因一半不成立、遍一半不成立等应成无穷无尽。所以，应成因分为四类不合道理。如果在不成因之外另行分成“因遍二者不成”的两种不成实属多余；而所谓的“遍相违”答复的似应成“声音所作故应成常有”纯属欠缺；本来无因而承许周遍成立显然是错误的，由此可见，应成因分为十四种也完全不合理。

癸二（立自宗）分二：一、真应成因；二、似应成因。

子一（真应成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

说承许而立不许。

说出对方承许的观点而建立对方不承许之观点的语言（，即是真应成因的法相）。

丑二（分类）分三：一、引出能立之应成因；二、不引能立之应成因；三、举例说明彼等分类。

寅一、引出能立之应成因：

建立应成具三相，虽非真实证成语，
反之则有立法相。有谓应成法倒转，
引出建立之言词。应成语引自续因，
宗法失毁诸论式，应成语引自续义，
语言反之非如实。

建立的应成因，需要具足三相是指，敌论者以实执承许其因，周遍以量成立，而立宗有量相违。真实说来，由于因以量不成立的缘故，不是真正的论式，但反过来说，具有以三相齐全来建立的法相。关于转倒过来如何引出自续因的道理，有些论师说：“应成的法反过来引出建立的语言本身”。但实际上自续的周遍是以应成的周遍反过来引出的，可是宗法是间接引出而并不是直接引出，原因是，如果以应成的语言也能引出自续的宗法，就会失毁论式。所以，应成因的语言反过来只是引出自续因的意义，而并非原原本本引出语言。

寅二、不引能立之应成因：

真应成反不引义。

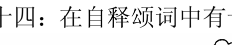
不引能立之应成因是指真应成因，也就是说，反过来，不引出意义的完整三相。

寅三、举例说明彼等分类：

当知果自性法相，三不可得不招引。
余真因皆引能立。倒转四种引自类，
招引异类有十四[72]。

在这一观点中，一般来说，真因包括果因与自性因两种、四种相属对立不可得、依于不并存相违的十二种相违可得因，再加上依于互绝相违的两种因，总共定数为二十。具有应成名称的也有二十种，其中，如“瓶子不可得故应成瓶子无有”一样的自性不可得应成、如“无烟之故应成无有烟因——功能无阻”一样的果不可得应成以及如“不具项峰、垂胡故应成不是黄牛”一样的能遍不可得当中的法相不可得应成，这三种不引自续因。

剩下来，包括其余能遍不可得应成因在内的十八种都能招引能立，这一点务必要了知。其中倒转过来引自类自续因有四种，引他类有十四种，全知大上师果仁巴说：“（所谓的十六种，）是在《量理宝藏论》蒙文版本的颂词与注释中见到的。”按照大师所说来讲：前四种，例如，“有冷触故应成无火”之类的自性相违自性可得应成因引出“无有冷触，以有火故”之类



[72] 十四：在自释颂词中有十六，但本释作者已说明这是蒙文本中出现的。





的自性相违可得自续因；同样，“有冷霜触故应成无有檀香火”之类的能遍相违所遍可得应成因引出能遍相违所遍自续因；“存在汗毛直竖故应成无烟”之类的因相违果可得应成因引出因相违果可得自续因；“有观待故应成不定”依于互绝相违之相违所遍可得应成因引进出自类之自续因。

后十四种，以“无火故应成无烟”之类的因不可得应成因引出“有火，有烟故”果可得自续因；以“有烟故应成有火”之类的果可得应成因引出“无烟，无火故”因不可得自续因。这两种因不可得与果不可得相互位置颠倒。十二种相违可得中的三种前面已经宣说完毕。

剩余九种当中，三类相违自性可得：以“有霜触故应成无火”之类的自性相违所遍可得应成因引出“无有霜触，有火之故”之类的能遍相违自性可得自续因；以“存在汗毛直竖故应成无火”之类的自性相违果可得应成因引出“无有汗毛直竖，有火之故”一类的因相违自性可得自续因；同样，以“有冷触之亲因故应成无火”一类的自性相违因可得应成因引出果相违自性可得自续因。

三类相违果可得：以“有霜触故应成无烟”之类的因相违所遍可得应成因引出能遍相违果可得自续因；以“有冷触之亲因故应成无烟”一类的因相违因可得应成引出果相违果可得自续因；以“有冷触故应成无烟”之类的因相违自性可得应成因引出自性相违果可得自续因。

三类相违所遍可得：以“有冷触故应成无有檀香火”一类的能遍相违自性可得应成因引出自性相违所遍可得自续因；以“有汗毛直竖故应成无有檀香火”一类的能遍相违果可得应成因引出因相违所遍可得自续因；以“有冷触之亲因故应成无有檀香火”一类的能遍相违因可得应成因引出果相违所遍可得自续因。此相违可得在自续因中不可能有因可得因，但是在应成因中完全可以，这是因为对方的承许成为应成因的缘故。互绝相违当中，关于量有害相违前面已经讲述过。而在此，能遍相违可得：以“是常法之故应成非所作性”的相违所遍可得应成因引出能遍相违可得自续因。能遍不可得因与自性因互相倒转过来：以“无树故应成无沉香树”之类的能遍不可得应成因引出自性自续因，以“有沉香树故应成有树”之类的自

性应成因引出能遍不可得自续因。

子二、似应成因：

说许未立不承许。

尽管说出承许的观点，却没有建立起不承许观点的应成因就是似应成因，这类因以回答能够驳倒。

癸三、除诤论：

谓若承许乃是因，则成容有第四因，
承许若不堪当因，以应成证不合理。
于他遍计之假立，以应成证无过失。

有些其他外道声称：如果承许可以作为因，那么所谓的承许因就成了第四真因出现于世，如果承许不能作为因，那么应成的宗法就不得成立，由此一来所谓以应成来建立的这种方式显然不合理。

驳：作为自续因，如果连立论者自己都不能证实，则无法建立所立，因此只是他宗承许并不能作为因。可是对于应成因来说，完全不同，原因是，为了指出承认某法的所遍同时不承认能遍的其他愚者遍计所执的假立自相矛盾这一点，才以应成来建立，因此并没有过失。

壬二（答复方式）分二：一、破不合理观




点；二、说合理观点。

癸一、破不合理观点：

雪域诸师如是说，应成答复三方式。
相违不成变成一，若许似因变成二。
最终一切相似因，皆摄不成一者中。
若谓不成分二同，抑或相违彼成错。

雪域派诸位论师说：应成的回答决定有因不成、遍不成、承许三种方式。

驳：如果这样的话，则单单涉及异品的相违因与俱涉同品异品的不定因二者就成了一种所谓的“遍不成”。如果承认这一点，那么似因就成了定数为二，并且由于这二者同等都是不成的缘故，到最后，所有的似因均称为“不成因”了，结果答复也成了归属在一种“不成”当中。

假设对方说：虽然是二者不成，但需要分为因不成与遍不成，因为如果没有分开，则不能认识清楚，所以辩论起来不方便。

驳：这种说法也与前面一样，或者对“遍相违”说为“遍不成”这是错误的，比如，“声音所作性故应成常有”，“所作是无常”有什么过失呢？如果对此说“遍不成”，那么间接已承

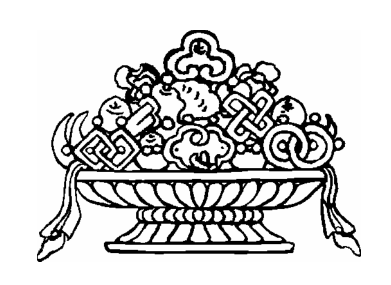
认所作可能存在常有。

癸二、说合理观点：

是故智者应成答，以四方式而答复，
以答不能颠覆者，随从彼乃智士轨。
何者了知诸破立，正理论典之教义，
彼等智者得受持，圆满正觉教真义。

因此，智者认为，应成的回答是以相违、不定、不成、承认四种方式来答复。如果是以答复无法推翻的真应成观点，那么，不以怀恨与其余方法临阵脱逃而毫不迟疑地跟随以量成立的观点，才是智士的风范。任何补特伽罗通达了如此建立合理观点与驳斥非理观点，才能领会正理论典的无垢教义，也只有这些智者才能以不被他夺的智慧真正受持圆满正等觉纯洁的圣教。

量理宝藏论中，第十一观他利比量品释终。



甲三（造论究竟之事宜）分三：一、造论之方式；二、此善回向佛果；三、宣说作者尊名而对论典起诚信。

乙一（造论之方式）分五：一、宣说作者智慧超群；二、宣说依何而造；三、宣说造论之真实必要；四、宣说是故当依智者；五、以此理由而决定。

丙一、宣说作者智慧超群：

以往生世反复依，精通智者潜研习，
今生略闻一二次，根嘎嘉村遍知论。

在以往的生生世世中，勤勤恳恳、反反复复依止过精通论典的诸位智者，而且在这些并不是只知其一不知其二的了不起的诸位大智者面前，曾经潜心研学过善说及注释的所有法理，这间接已经说明在今生今世里，只是略听一二就能无一遗漏、轻而易举地了达所有论典的句义，具有如此智慧者就是根嘎嘉村吉祥贤，实际上与至尊文殊菩萨无二无别。

丙二、宣说依何而造：

全胜陈那法称师，集量释量彼诸释，
通达了知因明理，造此正理胜理藏。

作者对于克胜一切敌论者、具德陈那论师

与法称论师的大论典《集量论》及《释量论》等因明七论连同此等的其他注释通达无碍，由此对因明理证道的无误密要的道理了如指掌以后，才撰著了这部照亮殊胜正理之道的《量理宝藏论》。

丙三、宣说造论之真实必要：

为摧淡黄足目师，裸体派师鸱枭子，
受持现世美论士，声闻雪域诸论师，
彼等恶劣邪寻思，方造此部大论著。

受持淡黄仙人之观点的数论派承许二十五谛，秉持足目论典的吠陀派、鸱枭子观点胜论派承许六句义，名为著虚空衣的裸体派承许九句义，现世美受持顺世外道的论典，声闻有部、居于雪域一带夏、桑、丹等论师承许反体在外境中存在等等自我杜撰的论典各式各样，正是为了摧毁这些学说的恶寻思，才造了这部大论典。

丙四、宣说是故当依智者：

虽具些微智力未得善说髓，
日夜勤奋论典略知未究竟，
时刻精进禅修背离佛喜道，
浊世满足之士慎思依智者。

尽管拥有少许的智力，然而并没有得到善说的精华或者本义；虽然日日夜夜勤奋努力，可是对论典只是一知半解而并没有穷究到底或者探索究竟；即使时时刻刻修禅打坐，也只是稍稍压制了分别妄念而完全背离了佛陀欢喜的正道，误入歧途，目睹以上情形，作者不禁感慨道：悲哉！浊世的人士仅仅一知半解就满足了，这些人一定要认真思索取舍功过的道理，再度依止宣讲真实要诀的智者。

丙五、以此理由而决定：

弃说七论正理即如此，老生常谈我说此法理，知理智者纵然欢喜此，多次听闻亦非愚行境。

我萨迦班智达阐述这番法理，完全抛弃了说什么“因明七论中所说的无误正量真如就是如此如此”之类老生常谈的陈规。想必凭借具有俱生与修行智力而精通正理要点的那些智者一定会认可此论并满心欢喜，然而由于本论的含义殊胜深奥，因此即使多次听闻，也恐怕不会成为愚者的行境。

乙二、此善回向佛果：

依凭善说启开慧眼已，如实善示所知真如义，以此善愿得见万法智，而成一切有情之依处。

作者这样发愿：依靠善说打开具有缘分的诸位补特伽罗的慧眼，进而以如理如实认认真真地阐释甚深微妙所知真如的这一善根，愿获得现量彻见一切深广含义的智慧，最终成为无偏一切有情的究竟殊妙依处。也作了这样的发愿。

乙三、宣说作者尊名而对论典起诚信：

此《量理宝藏论》，乃出生于印度北方雪域，于声明、因明、声律学、诗学、修饰词、辞藻学名言之一切学问无所不知、具有讲辩著才华、无误通达《集量论》与因明七论、于教理窍诀获得智慧光芒的释迦比丘根嘎嘉村吉祥贤，舍弃措辞语调，浅显易懂而诠释，于萨迦寺撰著。

这部《量理宝藏论》，是出生于印度金刚座经过百由旬的北方雪域地带，对于断定词句相违相属的声明学、断定意义之相违相属的因明学、声律学、拥有吸引智者优美词句的诗学、辨别其功过的修饰词、明晓真名假名道理的辞藻学以及工巧学等所有学问无所不知、无所不晓，从而在讲辩著方面才华横溢，尤其是有关因明《集量论》、因明七论的密意无误通晓，并对如来的所有教典的教证、决定了义的理证以

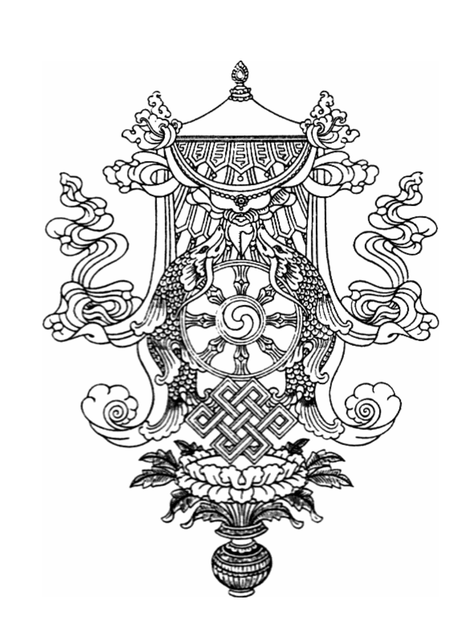
及轻易通达要义的窍诀获得了智慧光明，释迦比丘名为根嘎嘉村吉祥贤，舍弃精心酝酿的措辞语调，而是浅显易懂地诠释了要义，于众多功德宝之源——萨迦寺谨撰。

注释之后复言：

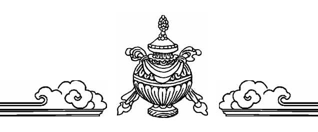
依三观察窍诀金刚剑，尽斩不悟邪悟怀疑网，
尔后获得坚定之诚信，即是引向解脱道妙车。
唯以俱生慧见难了论，衡量才华微薄依众多，
大善知识窍诀之明灯，悬挂心间稍见秘要点。
应成论式机器长旋转，虽能大大有助理解义，
然为初学轻易而悟入，扫除自身遗忘之忧书。
此之无余探究阿秋尊，善说名为赐语吉祥论，
开显应成论式若涉足，惠赐不被他夺之定解。
诸友今生切莫茫茫然，自慧若未研习诸所知，
遍知遥遥犹如虚空际，此说金刚教义铭记心。
愿依勤此善月之光芒，教法证法睡莲笑开颜，
驱散众生一切之意暗，获得寂静清凉胜休养。
愿我亦于世世得暇满，承蒙诸善知识所摄受，
依断违属锐利金刚语，折服邪说摄受具缘者。

此《量理宝藏论释·开显因明七论灯》，大堪布全知香巴根嘎丹毕嘉村、圆满正觉至尊上师蒋扬钦则旺波为主的众多殊胜导师足下恭敬顶戴者蒋扬洛德旺波撰著，本人幼年在法相院[73]期间于佛教尊胜寺的大堪布麦彭桑给绕吉与通达五明的大智者阿巴雅西日芒座下无误聆听过因类学，尤其在石渠的玛哈班智达麦彭秀雷南嘉莲足下长期依止而完整得受了《释量论》与《量理宝藏论》的讲解，期间将凡是记在心中的撰写成文，后来也触及自宗确凿可靠的书籍而浅显易懂撰写，以此善根祈愿教法证法如意宝繁荣兴盛、长久住世。萨瓦达嘎拉雅囊巴瓦德！

2005 年 12 月 11 日译毕



[73] 法相院：佛教徒辩论显教佛学的经院。



因 類 學

全知麥彭仁波切著
索達吉堪仁波切譯

顶礼文殊菩萨！

下面对因类学加以分析，通常而言，运用论式进行推理，就是因的法相，如果宗依成立，那么决定可以充当因。分别来说，因分为了知而舍弃的似因与了知而取受的真因两种。

甲一、似因：

乙一、法相：所运用的任何因三相不全，就是似因的法相。

乙二、分类：有不成、不定与相违三种。

丙一、不成因：

丁一、法相：在欲知法上所运用的因不成立。

丁二、分类：分为于外境上不成、观待心前不成两种。

戊一、于外境上不成因也包括四类：

己一、有法不存在：例如，胜义的声音（有法）……无论在此法上运用任何因，都会由于有法不存在而使宗法不成立。

己二、因不存在：例如……是兔角之故。无论在任何有法上运用，但由于不是有法的因而使宗法不成立。

己三、有法与因俱无：例如，胜义之声音（有法），常有（立宗），是兔角之故（因）。这里的有法与因均不成立。

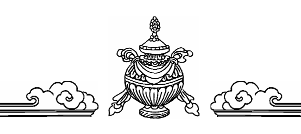
己四、有法与因虽有但无关联：此类因又分三种：

庚一、因在欲知法上不容有：例如，声音（有法），是无常（立宗），是所闻之故或者是眼所量之故（因）。

庚二、因在欲知法上不遍：例如，声音（有法），决定以识为前提（立宗），是士夫勤作所发之故（因）。

庚三、因在欲知法上有遍不遍二分：例如，显现二月的根识（有法），是现量（立宗），是无分别、不错乱之故（因）。虽然无分别成立，但是不错乱不成立，所以对此要以“不成”来回答。

而过遍是不定，不能以“不成”来回答，



因而它不包括在内。于外境上不成因共有以上六类。

戊二、观待心前不成因也分为四类：

己一、有法不成：例如，在尚未确定是食肉鬼的瓶子，是珠宝还是灯盏的情况下将珠宝作为有法。

己二、因不成：例如，（瓶子是无常，）由离贪者所作故。（在没有确定是具贪者所作还是离贪者所作的情况下运用此因。）或者，正当对是烟是气犹豫不决的时候，运用烟作为因。

己三、有法与因俱不成：例如，食肉鬼的瓶子（有法），是无常（立宗），所作性故（因）。

己四、有法与因关联不成：此因又分为不容有、不遍、有遍不遍二分。

庚一、不容有：例如，在认为声音是非所作性者面前立论：声音（有法），是无常（立宗），所作性故（因）。

庚二、不遍：例如，在承许词语有士夫所作、非所作两种情况者面前立论：词语（有法），非天然形成（立宗），由士夫所作故（因）。

庚三、有遍不遍二分：例如，在承许大多数有实法是无常而认为自在天等可能是常法者

面前立论：自在天（有法），是迁变性（立宗），是无常与有实法的同体之故（因）。

现在的善法，是以前的善法，是善法之故；孔雀，在中间的山谷中，传出孔雀声之故。这类因是不定的，而不是不成因。观待立论者等其他情况包括在这其中，例如，声音是无常，是勤作所发之故：如果考虑勤作所发的声音，则是外境的真因，而不是不成因；如果考虑声音内部的水声等，则是不成因。对总的声音而言，也是不成因。因此需要这般分析说明。

如此一来，观待心前不成因也有六类。

综合起来，不成因共有十二类。

丙二、不定因：

丁一、法相：对于证成所立指出怀疑的因。

丁二、分类：总体分为不共不定因与共同不定因两种。

戊一、不共不定因：又包括反体无异之不共不定因、反体有异而俱不涉二品之不共不定因。

己一、反体无异之不共不定因：包括依因一体、法因一体、依因法一体、聚义因一体四类。

庚一、依因一体：例如，声音（有法），是无常（立宗），是声音之故（因）。

庚二、法因一体：例如，声音（有法），是无常（立宗），是无常之故（因）。

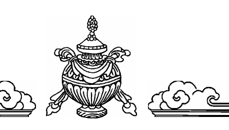
庚三、依因法一体：例如，声音（有法），是声音（立宗），是声音之故（因）。

庚四、聚义因一体：例如，声音（有法），是无常（立宗），声音是无常之故（因）。

己二、反体有异而俱不涉二品之不共不定因：包括外境与心识两种。

庚一、外境不共不定因：例如，声音（有法），是无常（立宗），是所闻之故（因）。因于同品异品中无而不见。

庚二、心识不共不定因：因于同品异品中有而不见，例如，此士夫（有法），从天界转生而来（立宗），有眼之故（因）。到底是不是从天界转生还不能得出结论，因此是于同品异品中不见而存有怀疑。同品中有而不见、于异品中无而不见，也属于心前不共因。例如，在承认声是常有者面前立论：声是无常，所作性故。在与之相反的吠陀派面前立论：吠陀（有法），是常有（立宗），所作性故（因）。



戊二、共同不定因：

己一、法相：既涉及同品也涉及异品。

己二、分类：有外境与心识两种。

庚一、外境共同不定因：称为有实法的不定因，它包括四种。

辛一、同品异品俱遍，例如，声音（有法），是无常（立宗），是所量之故（因）。

辛二、同品遍异品遍不遍：例如，声音（有法），应成勤作所发（立宗），是无常之故（因）。

辛三、异品遍同品遍不遍：例如，声音（有法），应成非勤作所发（立宗），是无常之故（因）。

辛四、同品异品俱遍不遍：例如，海螺声（有法），是所闻（立宗），是勤作所发之故（因）。

庚二、心识共同不定因：也就是观待心有余不定因，包括真正有余与相违有余两种。

辛一、真正有余共同不定因：例如，声音是无常，所作性故。如果在不了知所作与常有相违者前运用“声音是无常，所作性故”的论式，对方于同品中见而于异品中不见，但不能确定在异品中不存在而产生怀疑。

辛二、相违有余共同不定因：例如，在不了知常有与所作相违者面前运用“声音是常有，

所作性故”的论式时，对方察见在异品中有，而没有察见在同品中有，但认为可能在同品中存在，因此相违有余也同样是具有怀疑的有余。或者，以其能发言的因来推测此人不是全知或是全知，虽然似乎是两种有余，但由于成为同时涉及对境的同品异品，因此另行不存在。

丙三、相违因：

丁一、法相：依靠某因必定颠倒证成所立。

丁二、分类：有外境相违因与观待心前相违因两种。

戊一、外境相违因：包括逆所破相违因与逆能立相违因两种。

己一、逆所破相违因：颠倒列举不可得因。（即能破因与所破法二者相违，例如，大火蔓延之地有持续发生的冷触，以是大火蔓延之处故。）

己二、逆能立相违因：自性因、果因与所立颠倒。（也就是能立因与所立法相违，例如，声音是常有，所作性故。）

戊二、观待心前相违因：包括所立相违因与所破相违因两种。

己一、所立相违因：例如，在承许“声音



是常有”者面前立论：海螺声（有法），是无常（立宗），是声音之故（因）。

己二、所破相违因：例如，在承许“存在不新生”者面前立论：瓶子（有法），非不新生（立宗），存在之故（因）。

相违因共有以上四类。对此以“相违”来回答。

观待心识也可以作为似因，但依此不会成为非真因，实际上不是能立，而在心前不管是真因还是似因，都不可能是真因。所以，一定要对实际的似因与真因加以分析。

甲二、真因：

乙一、法相：三相齐全。其中第一相——宗法：此因在欲知法上成立非有否定。第二相——同品：所立随着因而存在。第三相——异品：所立一经倒转，因也随之倒转。

决定三相齐全的方式：推理的因在所诤事上成立，在同品喻中存在，因在异品喻上倒转，通过决定这一点的方式来确定某因作为所立的理由，进而由此因来证明所立，这是我们一定要明确了知的。

因此，将似因与真因的所缘区分开来以后，

用量引发的定解于对境上进行破立。其中建立，也有建立其是、建立其有两种。由于所量是隐蔽性的，而不是自然显露，因此需要借助可以推测它的其他法来比量推理。也就是需要依赖与自身一体的法或者与自身异体的相违任意一者来证成某法，因为依靠毫不相干的他法不能证成它。

乙二、分类：有自性因、果因与不可得因三种。

丙一、自性因：与所立同体的法作为因来证成欲知法，三相齐全，就是自性因的法相。

证成因聚合可以生果，从是因本身可生果无有差别的部分而归属在自性因当中。

丙二、果因：将与所立彼生相属的果安立为因，证成欲知法，三相齐全，就是果因的法相。从味推色、从色推处推出其他实体，也是与自相续聚合一体的因法推知果因。

丙三、不可得因：

丁一、法相：运用破遮所破而具全三相的因就是不可得因的法相。

丁二、分类：有可见不可得因与相违可得因两种，其中仅以不可见不可得虽然不能证明

无有，但通过可见不可得的途径遮破自之本体，以与之相违的他法可得也能破除所破。

戊一、可见不可得：

己一、自性不可得：例如，某地瓶子可见不可得。

己二、因不可得：例如，以火不可得而遮破烟。

己三、果不可得：例如，以烟不可得来遮破其因，即推出火不存在。

己四、能遍不可得：以树不可得否定沉香树。其中，（自性与能遍不可得）是通过遮破同体相属的所遍自之本体或者它的能遍而使相属法消失，其余二者（因与果不可得）彼生相属境消失而使相属法不复存在，这一点务必要通达。

戊二、相违可得：

两种相违中的不并存相违，以能害热触的本体与果二者摧毁所害冷触之因、果、本体与所遍四者的八种因是无误的。单单火的因不是能害，所遍在火以外另行分类没有必要，假设仅以数目的最极类别来分倒也可以。在此过程中，分辨清楚建立方式可得这一点至关重要。



互绝相违，真实的互绝相违虽然不可能运用在因与立宗上，但彼之差别的间接相违可得，如此一来，共有九种相违可得因。

以上三种真因总计有十三类。

以某因所立的法相以无有以量已证、以量已违，就认定为欲知法，其中以量已证：例如，声音是所闻。以量已违：例如，声音非所闻。不涉及欲知法：例如，声音刺耳的瓶子等，不能作为所立。而将适合场合的意义、立论者立宗建立、敌论者承许破除的一法就定为所诤事。

此因类学，乃由嘉扬麦彭仁波切亲笔手稿中摘录。

下面根据本人（麦彭仁波切）的《智者入门》而写：

三相齐全是真因的法相，真因的论式中有果因、自性因与不可得因三种。

一、果因：

法相：以果的理由推测因。

分类：分为以下五类：

(一)亲因证成因果：例如，有烟的山上（有法），有火（立宗），有烟之故（因）。

(二)先因证成因果：例如，空中的皂皂青烟

（有法），是以自因火为前提（立宗），是烟之故（因）。

(三)总因证成果因：例如，近取蕴（有法），带有自因（立宗），是暂时有实法之故（因）。

(四)别因证成果因：例如，显现蓝色的根识（有法），带有自己的所缘缘（立宗），是根识之故（因）。

(五)因法推知果因：例如，口中的糖块（有法），有色（立宗），有味之故（因）。

二、自性因：

法相：依靠同体相属来证成就是自性因。

分类：

(一)观待差别自性论式：例如，声音（有法），是无常（立宗），所作性故（因）。

(二)净尽差别自性论式：例如，声音（有法），是无常（立宗），是有实法之故（因）。

三、不可得因：

分为不现不可得与可现不可得两种。

(一)不现不可得：例如，前面的这个地方（有法），看不见食肉鬼的补特伽罗不能确定食肉鬼到底存不存在（立宗），因为其不现不可得之故（因）。

(二)可现不可得：分为所缘可现不可得与相违可得两种。

1、**所缘可现不可得**，分为四类：

(1) **自性不可得**：例如，这个房间（有法），无有瓶子（立宗），可现而以量不可得之故（因）。

(2) **因不可得**：例如，夜晚的海面（有法），无有烟（立宗），无火之故（因）。

(3) **能遍不可得**：例如，那边的石寨（有法），无有沉香树（立宗），无树之故（因）。

(4) **亲果不可得**：例如，无烟的院落内（有法），无有烟的亲因[74]（立宗），无烟之故（因）。

2、**相违可得**：分为依于不并存相违与依于互绝相违的两种相违可得论式。

(1) **依于不并存相违的相违可得论式包括二十种论式**：

其一、**自性相违自性可得之所破因**：例如，那边（有法），无有冷触（立宗），以火蔓延之故（因）。

其二、**因相违自性可得之论式**：例如，那

[74] 亲因：此处藏文中是亲果，但应该是亲因。

边（有法），无有冷触之亲因——功能无阻（立宗），以火蔓延之故（因）。

其三、**果相违自性可得**：例如，那边（有法），无有寒冷的后果——汗毛直竖（立宗），无有檀香火之故（因）。

其四、**所遍相违自性可得**：例如，那边（有法），无有霜触（立宗），以火蔓延之故（因）。

其五、**自性相违果可得**：例如，那边（有法），无有冷触（立宗），浓烟喷起四处弥漫之故（因）。

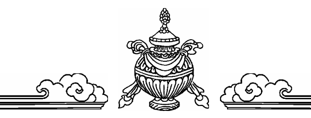
其六、**因相违果可得**：那边（有法），无有冷触之亲因——功能无阻（立宗），浓烟喷起四处弥漫之故（因）。

其七、**果相违果可得**：那边（有法），无有寒冷的后果——汗毛直竖（立宗），浓烟喷起四处弥漫之故（因）。

其八、**能遍相违果可得**：那边（有法），无有霜触（立宗），浓烟喷起四处弥漫之故（因）。

其九、**自性相违所遍可得**：那边（有法），无有冷触（立宗），檀香火蔓延之故（因）。

其十、**因相违所遍可得**：那边（有法），无有冷触之亲因——功能无阻（立宗），檀香火蔓延之故（因）。



其十一、**果相违所遍可得**：那边（有法），无有寒冷的后果——汗毛直竖（立宗），檀香火蔓延之故（因）。

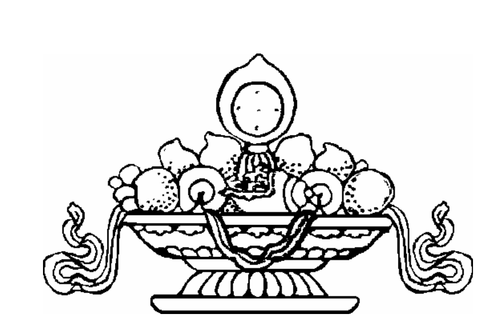
其十二、**能遍相违所遍可得**：那边（有法），无有霜触（立宗），檀香火蔓延之故（因）。

(2) **互绝相违**：

直接互绝相违，虽然不可以安立为因与所立，但在运用间接相违的所遍中遮破能遍的违品，例如，声音，是无常，所作性故或者勤作所发故。这也包括在自性因的论式中。

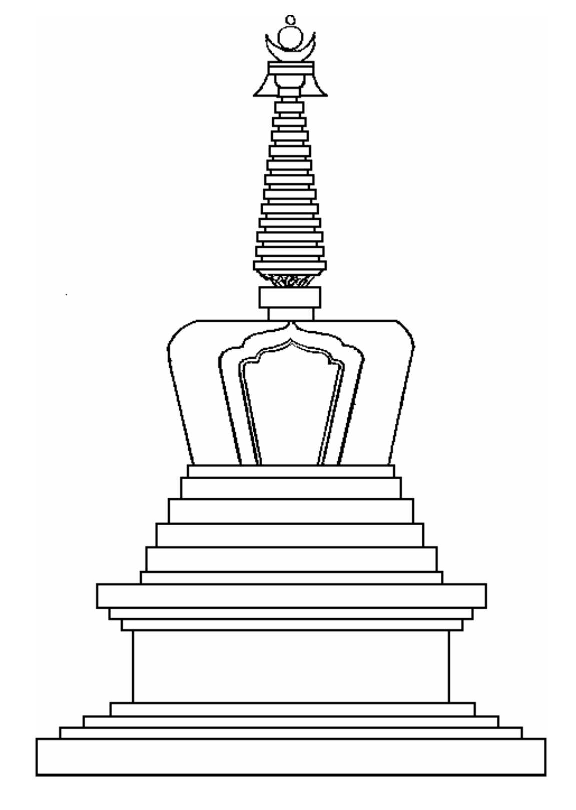
麦彭仁波切撰写，善哉！吉祥！

2005 **年** 7 **月** 15 **日译毕**









菩提塔